لوسى مير

أمم جديدة

ترجمة

محمد مرسى أبو الليل

مراجعة

محمد فتحي

الكتاب: أمم جديدة

الكاتب: لوسى مير

ترجمة: مُحَمَّد مرسى أبو الليل

مراجعة: مُحَمَّد فتحي

الطبعة: ٢٠٢١

صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٦٨

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

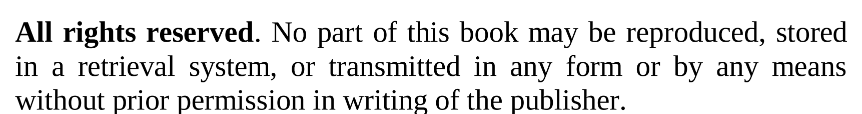
جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

APA

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**



دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

مير ، لوسى

أمم جديدة/ لوسى مير, ترجمة: مُحَمَّد مرسى أبو الليل , مراجعة: مُحَمَّد فتحي

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٣٧٩ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٦ – ٤٢ – ٦٨٢٣– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ١٠٥٨٣ / ٢٠٢٠

أمم جديدة





مقدمة المترجم

مؤلفة هذا الكتاب الدكتورة لوسي مير، وهي باحثة متبحرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وقد تخرجت من جامعة كمبردج ثم اشتغلت بالتدريس في معهد لندن للعلوم الاقتصادية، وهناك اتصلت بالعالم الأنثروبولوجي الكبير مالينوفسكي الذي أثر في اتجاهاتها العلمية تأثيرا كبيرا فهو الذي دفعها إلى التخصص في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وأثار اهتمامها بدراسة المجتمعات البشرية. وقد بدأت أبحاثها بدراسة الجماعات الإفريقية، ولهذا الغرض قامت برحلات إلى غانا ونيجيريا ونياسلاند وهناك درست تلك الجماعات على الطبيعة، وكتبت عن الحياة الوطنية الأصلية وعما يحدث هناك من تطور، وأصدرت في ذلك عدة مؤلفات منها السياسات الوطنية في إفريقيا، دراسات في الأنثروبولوجيا التطبيقية والحكم البدائي.

أما كتابها"أمم جديدة" فقد جمعت فيه بين أقاليم مختلفة من العالم وإن كان أكثر اهتمامها منصبا على إفريقيا، وقد عنيت بتحليل الأحوال الاجتماعية في كثير من الأمم والشعوب وخاصة ما يجري في الأسرة والقبيلة وفي القرية والمدينة، وما يحدث من هجرة بين الريف والحضر، ومن المناطق المزدحمة بالسكان إلى المناطق الأقل سكانا ومن البلاد الفقيرة إلى البلاد التي تتوافر فيها فرص الحياة ووسائل جمع المال.

وتجري المؤلفة موازنات كثيرة بين المجتمع في الدول المتخلفة والمجتمع في الدول المتقدمة. وفي الوقت نفسه تحذر الباحثين من علماء الغرب من الحكم الخاطئ الذي يبني على الآراء الرجعية، وفي ذلك تقول: "ليس لنا أن نرى أن المجتمع الغربي له في الحياة طريق أسمى خلقيا لأن بعض مواليد القارة الأوربية لهم قدر من السمو الخلقي".

وتنبه الكاتبة إلى ما في الاتجاهات الغربية من أخطار إذ تقول: "يعتقد معظم ممثلي السلطة الأوروبية اعتقادًا لا يختلف في سذاجته عن عقيدة رعاياهم أن القواعد القانونية التي شبوا على احترامها، وكذلك الأساليب التي اعتادوا أن يروها متبعة في تطبيق تلك القواعد، هي القواعد الصحيحة الوحيدة، وأنها العدالة الحقة الوحيدة. والآن وقد تخلص معظم العالم من الاستعمار فمثل هذا القول سيبقى دليلا تاريخيا يثبت ما كان من المستعمرين من تقدير خاطئ لأحوال الأمم التي كانوا يحكمونها.

وقد عنيت الكاتبة بدراسة الأسرة الإفريقية والأسرة في قارات أخرى، وشرحت أهمية رابطة القرابة وتكلمت عن نوعين من المجتمعات وهما المجتمع الأبوي والمجتمع الأمومي وهما نوعان من المجتمعات يعرفهما كل من يدرس علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، وكذلك أوضحت مظاهر التعاون التي لا حصر لها بين الأسرة والمجتمع.

وحاولت الكاتبة أن تعطي صورة حية للزواج، وهي تفسر عادة الإفريقيين في تقديم الماشية كمهر للعروس بقولها إن انتقال العروس وهي

الهدية التي يقدمها أهل العروس إلى الزوج يقابلها انتقال الماشية إلى أهل العروس، وأشارت إلى أن ذلك العمل ليس من المعاملات التجارية، كما تصور بعضهم. وذكرت الكاتبة ما هناك من تقاليد خاصة بتقديم الماشية في الزواج، وقالت إنه إذا انحلت عقدة الزواج فإن الماشية تجب إعادتها، ولكن إذا كانت الزوجة قد أنجبت أطفالا فإن الزوج لا يطلب رد العدد الكامل من الماشية. وقالت عن أهمية الأطفال: "إن أهل الزوجة بإعطائهم زوجة للرجل، إنما يقدمون أعظم خدمة ممكنة لأنهم أعطوه الوسيلة التي بها يستطيع أن يواصل نسله" ثم قالت "في مثل هذه المجتمعات تكون المرأة سلعة قابلة للمبادلة".

وإذا كان هذا الكلام يصح بالنسبة لما كانت عليه إفريقيا في الزمن الماضي، فإن الحال قد تغير في الأيام الحاضرة فقد نهضت المرأة الإفريقية في الدول المستقلة وأخذت تقبل على التعليم وتشتغل في الأعمال التجارية وهي سائرة في طريق التحرر من التقاليد العتيقة والخرافات البالية. وتذكر الكاتبة في مواضع مختلفة أثر الاستعمار في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الأقطار التي خضعت للاستعمار زمنا طويلا، وذكرت أن الحدود السياسية الحالية في إفريقيا هي أثر من آثار التكالب على الاستيلاء على تلك القارة، ولهذا هناك اختلاف كبير بين الحدود السياسية والحدود اللغوية والحدود العنصرية. وكانت أسوأ أعمال الاستعمار تسخير العمال في أعمال المناجم والمزارع وإنشاء الطرق. وهذا العمل قد حرم الزراعة من اليد العاملة، فضلا عن العدد الذي ذهب ضحية المعاملة السيئة وسوء التغذية.

وقد انتهى عهد السخرة منذ سنوات ولكن حل محله نظام العقود التي يضطر العمال إلى توقيعها بسبب حاجتهم الملحة إلى المال، وأشارت الكاتبة إلى أن بعض الحكومات كانت تتخذ أساليب غريبة للضغط على العمال حتى يقبلوا العمل وفق تلك العقود، ومن ذلك زيادة الضرائب على القرى حتى يضطر الشبان إلى العمل بالأجر للحصول على مال يدفعونه كضرائب.

وذكرت الكاتبة أن المبشرين كانوا يساعدون المستعمرين بأن يبثوا في أذهان الإفريقيين أن من الخير لهم أن يبقوا تابعين للأوربيين، وقد حاول المبشرون خلق تفرقة بين الذين ينضمون إلى كنائسهم ومن يبقون على دينهم الأصلي، وقد نجح المبشرون في ضم كثير من أهل الطبقة المتعلمة إلى تلك الكنائس. ولكن مساوئ الاستعمار بلغت في بعض الحالات حدا دفع بعض المبشرين إلى الشكوى والاحتجاج كما حصل في الكونغو وفي جنوب إفريقيا.

وقد ظن الإفريقيون في أول الأمر أن المبشرين يجيئونهم برسالة ترفعهم إلى مستوى البيض، ولكنهم سرعان ما زالت الغشاوة عن أبصارهم ووجدوا أن تعاليم المبشرين لا جدوى لهم منها، ولهذا قام من الإفريقيين بين آن وآخر من يدعو الناس إلى تعاليم جديدة تجمع بين تعاليم المسيحية وبين مطالب الأمم الإفريقية في معاشهم. قاموا يبشرون بعصر ذهبي وخلاص من الظلم والشقاء. وقامت كنائس إفريقية مستقلة عن المسيحية

الغربية ولكن الاستعمار لم يترك زعماء هذه الكنائس بل أودعهم السجون وقد ذهب اثنان منهم ضحية الرسالة التي كانوا يدعون إليها.

تعطينا الكاتبة صورة لمجتمعات في دور الانتقال من الحياة البدائية إلى الحياة العصرية وهذا التطور يؤثر في كثير من مظاهر الحياة، ومن أمثلة ذلك انتقال العمال من المناطق الريفية إلى المناطق الصناعية حيث يعملون في المناجم والمصانع، وقد ينتقل العمال من منطقة زراعية إلى أخرى في مواسم معينة وخاصة موسم الحصاد. ومن أمثلة هذا التطور انتقال الأرض الزراعية من نظام الملكية المشتركة إلى نظام الملكية الفردية، ويتبع ذلك في بعض الأحيان ظهور زراع إقطاعيين لهم سلطة كبيرة كما يتبع ذلك أن ملاك الأراضي يغرقون في الدين معتمدين على الملكية الفردية، وهذا يؤدي إلى ضياع الأرض لاستيلاء الدائنين عليها.

ومن الأمثلة أيضا دخول النقد في المعاملات التي كانت تجري فيما مضى بغير نقد وخاصة مهر الزوجة فبعد أن كان المهر يدفع عينا أصبح يدفع نقدًا. وما يزال الناس في جنوب شرقي آسيا وفي إفريقيا يلجئون إلى الأرواح من أجل معرفة الغيب والتماس الشفاء من الأمراض، وتقام هناك معابد للمتاجرة بعقائد عامة الناس. ويحتفظ الناس في مختلف المجتمعات بكثير من شعائرهم الدينية ويقيمون الحفلات التمثيلية التي تتصل بالعقائد الدينية القديمة ويعتقدون في السحر ويلتمسون المعونة من السحرة والدجالين في الوقت الذي أخذ التعليم الحديث ينتشر في مختلف أنحاء العالم.

وترى الكاتبة أننا في حاجة إلى مزيد من البحث في أمر القوى التي تدفع إلى التغيير الاجتماعي، الذي يتوغل في نظام الحياة. كما أننا في حاجة إلى تقصي مواضع الاحتكاك في المجتمعات المختلفة، وهذا يقتضى كثيرا من التحليل للعلاقات الاجتماعية. وقد قدمت المؤلفة في كتابها أنماطا من هذا التحليل متنقلة بين إفريقيا وآسيا والمحيط الهادي وأمريكا، ولهذا فإن كتاب "أمم جديدة" يعتر مرحلة مهمة في دراسة العلوم الإنسانية.

المقدمة

من الأحداث الجوهرية في منتصف القرن العشرين، أن غالبية الأمم التي ظلت أثناء القرن التاسع عشر تحت الحكم الاستعماري، برزت إلى ميدان الاستقلال السياسي. وقد كان تفوق أوربا في ميدان المعرفة التكنولوجية هو السبب فيما بلغته من التوسع السياسي، كما أن هذه المعرفة ذاتها مكنت الأوربيين من تنمية الموارد المادية للأقاليم المدارية[1] وإدخالها في نظام الاقتصاد العالمي، ولا يملك الحكام الجدد لهذه الأقاليم إلا أن يواصلوا السير في هذا الطريق بل إنهم يطمعون في تعجيل خطواته، وهذه العملية ليست في جوهرها أكثر من زيادة في حجم العمليات الاقتصادية، ولن يتيسر هذا بغير اتساع في العلاقات السياسية والاجتماعية.

وموضوع هذا الكتاب هو ما لهذا التوسع من أثر في المجالات الحيوية المختلفة للجماعات التي تمارسه، وهناك مجموعة كبيرة من الكتب تبحث في التغييرات التي طرأت على عادات الشعوب غير الأوربية بسبب اتصالها بالأمم الأوربية، التي سيطرت على تلك الشعوب. وقد بدأ هذا الاتصال بطبيعة الحال قبل أن يكون للأوربيين ذلك التفوق الفني الهائل الذي حصلوا عليه عندما استخدموا الآلات ذات القوى المحركة.

---

(1) الأقاليم المدارية هي التي تقع بين المدارين أما الاستوائية فهي التي تقع على جانبي خط الاستواء على بعد ين ْ٥، 7ْ وبديهي أن الأقاليم الاستوائية جزء من الأقاليم المدارية.

على أنه قبل الثورة الصناعية لم يكن الأوربيون يشعرون بحاجة شديدة إلى التدخل في حياة الآخرين، فضلا عن أنهم لم تكن لديهم القدرة للقيام بهذا العمل، ومعظم هذه الكتب تبدأ بأن تفرض أنه عندما يتصل شعب بعادات شعب آخر يختلف عنه كثيرا، فإن الشعب الأول سيقبل بعض عادات الشعب الآخر ويرفض بعضها. وهو عند ذلك ينقح أو يعدل فيما يقبله منها، وهذا الأسلوب يحتمل الكثير من التهذيب، ولكنه دائما يفترض أننا في هذا العمل نعالج لغزًا من ألغاز الصور المركبة من أجزاء.

وكأن السلوك الذي تمتلكه جماعة اعتبارية من السكان صورة مركبة من أجزاء، وأن تلك الجماعة تقرر ما إذا كانت تستبدل جزءا من الصورة بجزء من صورة أخرى، وهذا الأسلوب في البحث هو ما يجئ عن طريق دراسة "الثقافة".

أما الأسلوب الذي اخترته للبحث فهو أسلوب دراسة "المجتمع"، وهذا الأسلوب الآخر يقودنا إلى طريقة في النظر إلى الأمور الجارية تحت أبصارنا مختلفة كل الاختلاف، فإن المرء إذا نظر إلى المجتمع على أنه مكون من جماعة من الناس تربطهم حقوق وواجبات مشتركة، ولهم حق الاختيار، إذا فتح لهم باب الاختيار، ويمارسون ما فيه مصلحتهم، على حد فهمهم لها، ويتهربون من التزاماتهم إذا اطمأنوا إلى أن الأمر لن ينكشف، فإن المرء يستطيع أن يرى أن الطريق إلى المجتمع الكبير ليس إلا التوسع في المجال الموجود للاختيار، وذلك يخلق مواقف جديدة تصحبها فرص جديدة.

ولكن الاختيار في جوهره ليس من العادات المختلفة أو أساليب الحياة المتباينة، إنما هو اختيار بين سلطة شيخ القرية وسلطة صاحب العمل، أو بين مجتمع تحكمه رابطة القرابة أو السن وآخر تحكمه الكنيسة أو نقابة العمال، أو بين الاعتماد على قطعان العائلة أو السوق للحصول على الماشية.

وطبيعي أن الدخول في علاقات جديدة يترتب عليه تغييرات في الأساليب التي تعلن عن وضع جديد؛ فالكاتب الذي يعمل في مكتب ما، عليه أن يبدو في ملبس أنيق، وهو من جانبه يرغب في ذلك، ولو أنه ليس هناك ما يحول دون أدائه العمل بنفس الجودة، إذا حضر إلى مكتبه لابسا رداءً من ورق الأشجار وأليافها. ويحدث في بعض الأحيان أن يعمد زعماء بعض الدول الجديدة إلى اتباع أساليب تقليدية في أبهة مظهرية، كما يفعل الدكتور نكروما عندما كان يظهر أمام الجمهور في الملابس التقليدية لأهل غانا، ولكن هذا لا يغير شيئا من الأمر الواقع وهو أن علاقته بسكان غانا شيء جديد في تاريخهم.

والدخول في علاقات جديدة كثيرا ما يقتضي إهمال علاقات قائمة، فالذين يدخلون المجتمع الكبير كأجراء أو مزارعين تجاريين أو كمعلمين أو رجال سياسة، كثيرا ما يجدون أن دورهم الجديد يتطلب منهم سلوكا لا يتفق مع الآمال التي يعقدها عليهم أبناء عمومتهم، أو أصحاب السلطان التقليدي. أما أولئك الذين يظلون في نطاق المجتمع الصغير، فإنهم ينكرون عليهم كل تغيير يكون في غير مصلحتهم، وقد يظهرون استياءهم ممن

يستولون على الفرص الجديدة، فهناك تصارع في القيم، وعلى الناس أن يوازنوا بين فقدان الاحترام في بعض الدوائر، وما ينالون من خير مادي وغير مادي في علاقاتهم الجديدة.

ونجد مشاكل أخرى، سببها أن الناس لا يعرفون كيف يقدرون العواقب أو المزايا المترتبة على اختياراتهم في المواقف الجديدة، على أن العمليات التي أسفرت عن التغيرات الحالية هي نفس العمليات التي أبقت المجتمعات الصغيرة فيما مضى على حالها غير المتغير نسبيا: تلك هي جرى الفرد وراء منفعته الذاتية ضمن إطار من التوقعات الاجتماعية التي يستجيب لها الأفراد، إما بالرضا أو بالمعارضة حسب ما تهوى نفوسهم. وإن هذا التفسير لما يجري في العصر الحاضر من تغيير اجتماعي في الأقطار "المتخلفة" قد يساعد على تعليل الصعوبات التي تواجهها عند وضع مشاريع لتحسين الكفاية الفنية، سواء في ميدان الإنتاج، أو في ميدان الخدمة العامة، وليس هذا التفسير مجرد تعليلات لمقاومة التغيير تمسكا بالتقاليد أو الأنماط القائمة، بل إنه ليذهب إلى أعمق من ذلك، كما أنه يتجنب بعض الاقتراحات الخطيرة، التي تستمد من نظريات استمرار الأنماط التقليدية، كأن تفترض أن التعاون، أو بعض الأشكال السياسية الخاصة، هي "بطبيعتها إفريقية". فكثير مما يصفونة بأنه "إفريقي بطبيعته" ما هو إلا خاصية من خصائص الإمكانيات المحدودة المتاحة للمجتمعات البدائية تكنولوجيا.

ويحاول هذا الكتاب أن يفسر في مجال التوسع في العلاقات الاجتماعية، التغييرات المميزة، والجارية في الميادين الاجتماعية الكبرى، ويتصل بهذا التفسير أن نفحص كذلك بعض الأبحاث السائرة عن التغيير الاجتماعي كمشكلة عامة.

الفصل الأول

أمم يعاد تكوينها

المجتمعات الصغيرة والمجتمعات الكبيرة – التغير في التكوين الاجتماعي– الأنظمة الفنية الأساسية – مصادر النفوذ الغربي – مميزات المجتمع الصغير – نتائج مميزة للنفوذ الغربي.

هذا الكتاب محاولة لتحليل طراز التغيير في بناء المجتمع، مما يحدث في الوقت الحاضر، في قسم كبير من العالم، وهناك محاولات جادة تجرى في الوقت الحالي لرفع مستويات المعيشة في أقطار يصفونها حينا "بالمتخلفة"، ويصفونها أحيانا على سبيل الأمل "بالنامية"، وذلك باتخاذ وسائل الإنتاج التي اخترعت في العالم الغربي، وقد وضع زعماء تلك الأقطار دفع عجلة الإنتاج نصب أعينهم، وهو ما بدأه أولئك الذين مكنتهم سيطرتهم على القوة الآلية، من توسيع دائرة علاقاتهم الاقتصادية والسياسية، بحيث تشمل العالم كله، وأن ينظموا الإنتاج الواسع في أقطار لم تكن لديها إمكانيات للقيام به. وقد يدهش أولئك الذين ليست لهم خبرة بالعمل

الذي يقوم به رجال علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية[1] عندما يجدون أن هذا هو مجال بحثنا، فما زالت لنا شهرة كسبناها لأنفسنا في الزمن الماضي، وهي أننا نهتم بالجماعات البدائية وحدها، وأننا نوجه بحثنا في الأمم النامية إلى تلك المظاهر الحيوية التي تسعى تلك الأمم للتخلص منها. ولكن تلك الشهرة إنما ترجع في تاريخ دراستنا إلى عهد مضى عليه زمن طويل؛ ففي القرن التاسع عشر كان المطلوب من رجال الأنثروبولوجيا أن يلقوا ضوءًا على الحالة البدائية للإنسان، وأن يفسروا كيف تطور الإنسان من تلك الحالة إلى الحالة التي كان عليها الإنسان في غرب أوربا وفي أمريكا في ذلك الوقت.

وقد كانت الدراسة في ذلك العهد مركزة على ما تيسر من نماذج بدائية لم تمس نسبيا، وعلى مظاهر الحياة التي لا تدين بشيء إلى تعاليم المبشرين، أو إلى استيراد السلع المصنوعة أو إلى سياسة السلطات المستعمرة، وقد كان التواتر الذي يعتمد على ذاكرة عجائز القوم من أنفس المصادر لجمع المعلومات. ولكن قد مر زمن طويل منذ أن شرع رجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الاهتمام بالمجتمعات البادئة في عالم التكنولوجيا، لا من أجل ما قد تهيئ لنا تصوره عن ماضينا السحيق، ولكن من أجل تلك المجتمعات ذاتها. يهمنا اليوم أن نعرف كيف ينظم القوم

---

(1) علم الأنثروبولوجيا "anthropology" أو علم الإنسان هو دراسة البشر بوصفهم كائنات حية في المجتمع. لهم خصائص تميز جماعة بشرية خاصة عن جماعة أخرى أما الأنثروبولوجيا الاجتماعية فهي تطبيق هذه الدراسة على المجتمعات البشرية.

أنفسهم من أجل أغراض التعاون وكيف يضمنون للتعاون البقاء، وكيف يؤمنون الاحترام للحقوق والواجبات السائدة بين أعضائهم.

وهذا النوع من الدراسة يقودنا أولا إلى ما يطلقون عليه "الدراسة التوافقية زمنيا"، وهي دراسة تفصيلية تجرى في داخل ميدان اجتماعي محدود عن العلاقات القائمة إذ ذاك بين الجماعة محل البحث، ولقد كانت تنمية الأساليب الفنية لمثل هذه الدراسة أعظم ما قدمه علم الأنثروبولوجيا للعلوم الاجتماعية، وقد وضع مالينوفسكي[١] الأسس الأولى لمثل هذا الطراز من العمل الميداني، وذلك في دراسته لجزر تروبرياند[٢] وهي بحث يمثل سجلا كاملا، إلى حد أننا نجد فيه الجواب عن أسئلة لم تخطر له على بال.

ومع تحول الاهتمام من ذكريات الماضي إلى ملاحظة الحاضر، جرى كذلك تغيير في الأسلوب الذي يتخذ في تفسير البيانات، وقد كان الخبراء الذين سبقوا مالينوفسكي مباشرة يفسرون ما يبدو لهم من شذوذ في الأنظمة الاجتماعية، على أنه "مخلفات" ظروف سابقة في مجتمع كان لتلك الأنظمة فيه معنى ومفهومية. أما مالينوفسكي فإنه – بدلا من ذلك – عمل على أن يعرف كيف تخدم تلك الأنظمة الاجتماعية بقاء التعاون

---

(١) مالينوفسكي b. malinowiski كان أستاذ علم الأنثروبولوجيا في جامعة لندن وهو من أصل بولندي وقد توفي سنة ١٩٤٢ ومن مؤلفاته: The amily among the Australian aborigines 1913.

(٢) جزر تروبرياند جزر صغيرة تقع في المحيط الهادي إلى الجنوب الشرقي من جزيرة غينيا الجديدة، قرب خط عرض ْ ١٠ جنوبا وخط طول 150ْ شرقا.

الاجتماعي، و"حاجات" الحياة في المجتمع، "على حد تعبيره" في الوقت الذي يلاحظها فيه، ولقد أحس الرجل بخيبة أمله فيه المجتمع الآلي الغربي، وهو إحساس شاركه فيه كثير من الناس وما يزالون، كما كان يشعر بواجب التسامح، بل الاحترام للنظم الغربية.

وهذا الإحساس أعتبره شخصيا أهم مبدأ يمكن لعلم الأنثروبولوجيا أن يعلمه (وأضيف أنه يبدو من الأمور السهلة جدا أن يحصل الشباب على درجة جامعية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية دون أن يكتسبوا هذا التسامح) هذان الاتجاهان مضافا إليهما شغف مالينوفسكي بالمتناقضات، جعلاه ينظر إلى ظروف المجتمع في جزر تروبرياند كأنها شيء مثالي، ويزعم أن كل تغيير حدث فيها استجابة للنفوذ الغربي، هو تغيير سيء ولعل هذا – أكثر من أي شيء آخر – هو ما يكسب الأنثروبولوجيين شهرتهم بأنهم يرغبون في أن يظل البدائيون على بدائيتهم، وإنه لمن الإنصاف أن نضيف أن مالينوفسكي لم يتمسك بموقفه هذا بعد أسفاره في إفريقيا.

المجتمعات الصغيرة والمجتمعات الكبيرة:

لقد كانت طبيعة التفسيرات التي تطرأ على المجتمعات الإفريقية، استجابة للنفوذ الغربي، مركز الاهتمام في الدراسات الإفريقية، التي تبنتها، بين الحربين العالميتين مؤسسة روكفلر والمعهد الإفريقي الدولي، ويمكننا في الوقت الحالي أن نلخص هذه التغييرات بأنها عنوان التوسع في مدى العلاقات الاجتماعية، وهو الوصف الذي ذكره لأول مرة اثنان من تلاميذ

مالينوفسكي وهما جود فري، ومونيكا ولسن[1] وعلى هذا المنوال سأعالج الموضوع في هذا الكتاب.

ففي المجتمع الصغير البدائي تكنولوجيًا، يكون مجال علاقات الناس بعضهم ببعض محدودًا من الناحيتين الطبيعية والاجتماعية؛ فمن الناحية الطبيعية تقيده صعوبات الانتقال من مكان إلى آخر. ومن الناحية الاجتماعية يقيده أن نفس الأشخاص والجماعات يتعاونون في جميع الأغراض الرئيسية في الحياة. أما المجتمع الكبير فلديه وسائل المواصلات التي تمتد إلى جميع أنحاء العالم، كما أن لديه الوسيلة لإنشاء علاقات غير شخصية من أجل معاملات معينة (وخاصة باستخدام النقود)، وكل عضو من أعضاء المجتمع الكبير طرف في عدد كبير من العلاقات، بعضها قصيرة الأمد، وبعضها طويلة، ولا تتداخل هذه العلاقات بعضها في بعض.

ويحتفظ كل عضو طوال حياته في خارج الحدود المباشرة للأسرة بعدد قليل من الروابط الوثيقة، وهذا النوع من المجتمع ذي النظام المخلخل، والذي تربطه من جهة معاملات غير شخصية، ويربطه من جهة أخرى عدد كبير من المنظمات سعيا وراء أغراض معينة ومنافع خاصة، يختلف اختلافا بينا عن جماعة القرية المتماسكة كالبنيان المرصوص، أو الجماعة التي ترتبط بصلة القرابة مما نجده عند الشعوب ذات التكنولوجيا البدائية.

---

(1) من كتاب "تحليل التغيير الاجتماعي" سنة ١٩٤٥، تأليف مونيسكا ولسن: the analysis of social change, monica wilson

وعندما تجر هذه الجماعات الأخيرة إلى النظام العالمي في السياسة والاقتصاد، فإن كل فرد من أعضائها ينشئ له علاقات جديدة خارج جماعة القرية وجماعة القرابة، وهذه العلاقات غالبا ما تؤدي إلى انفصال مادي عن الأهل والعشيرة، كما أنها تجعل من العسير على الفرد أن يوفي جميع الالتزامات الواجبة نحو المجتمع الصغير. هذا هو الوضع الذي يوصف أحيانا بأنه "تحلل" في الحياة القروية. وقد يكون هذا التعبير في الغالب ملائما عندما يهجر القرية أعداد كبيرة من شبابها، للعمل في مكان آخر. وبالمقارنة بالقرية ذات الشكل المادي المألوف، والنظام الاجتماعي المستقر تبدو المدن التي يذهب إليها أولئك الشبان شيئا جديدا غريبا لم يستكمل تكوينه بعد، وتجري في المدن شيئا فشيئا عملية التكيف الضروري وفقا للعلاقات الاجتماعية، المتعارف عليها في المجتمع الكبير الذي تنشئه الأساليب العصرية.

وتحلل مجتمع القرى بأسلوبه العتيق يوازنه الاندماج في المجتمع الحضري، لأولئك الذين وفقوا تماما في عملية التكيف وربما كنا في وضعنا للأمر على هذا النحو نعبر تعبيرا أدق عما أسماه راد كليف براون[1] إقامة توازن اجتماعي جديد، وقد أضاف أن هذه العملية قد تحتاج إلى وقت طويل. ومما لا ريب في صحته أنه كما أن نظرة قصيرة الأجل قد تجعلنا نرى

---

(1) راد كليف رون (١٨٨١– ١٩٥٥) أنثروبولوجي اجتماعي بريطاني، وقد أحدث هو ومالينوفسكي ثورة كبيرة في دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ويعتبر من الثقاة في هذا العلم. ومن مؤلفاته:- structure&function in primitive society, 1952, Radcliffe-brown.

المجتمع الصغير المنعزل أكثر ثباتا مما هو في الواقع، ومن جهة أخرى قد يبعث الأمر على تشاؤم مبالغ فيه، في مجتمع يجري فيه تغيير سريع. وإن المؤرخين الذين يعطفون على التيارات الفكرية الجديدة في الأقطار "المتخلفة" يشجعوننا بأمثال من التجارب الماضية في أقطار أخرى، ويبشروننا بنتائج سعيدة، ولكن فترة الزمن التي يفرضونها قد تؤدي إلى تشويه عكسي[١]

وعندما يرى خبير الأنثروبولوجيا ما يعانيه أولئك القوم من متاعب التوفيق بين أنفسهم وظروفهم الجديدة، كثمن يجب أداؤه لرفع مستوى المعيشة، فإنه لا يملك إلا أن يشعر بشيء كبير من العطف نحو أولئك الذين يدفعون الثمن، دون أن يعيشوا حتى ينعموا بما سيكون من كسب.

ولا يجوز أن يوصف هذا العطف – كما يحدث غالبا – على أنه رغبة في حرمان القوم من مزايا التقدم، من أجل الاحتفاظ بأسلوب حياتهم لإشباع ميل لدينا إلى الجمال. ومهما كان اتجاه الجيل السابق من الأنثروبولوجيين فإن نظرة الجمال إلى الحياة البدائية أصبحت اليوم بين الأنثروبولوجيين أقل منها بين هواة الأدب الذين لا يعرفون إلا القليل عن تلك الحياة من مصادرها الأصلية.

---

(١) تقصد المؤلفة أن فترة الزمن الطويلة قد تؤدي إلى نتائج عكس ما يريدون، أي أن الناس يتشاءمون بسبب طول الزمن الذي يفرضونه.

وإنه لمن الأسلم أن نبتعد عن محاولة التمييز بين الظروف الصحية وغير الصحية في أي مجتمع، وأن نعترف بأنه ليس هناك في أي زمن من الأزمان مجتمع يخلو من مشاكل ومنغصات، وأن نذكر أنه حيث تكون هناك سرعة غير عادية في التغيير الاجتماعي، كما يحدث اليوم في الأقطار المدارية (أو الاستوائية)، ستنشأ بطبيعة الحال عدة مواقف، إما أنه لم يعمل لها حساب سابق في القواعد المرعية للمجتمع، وإما أن يكون فيها عدد كبير من الناس على استعداد للتغاضي عن القواعد التي كانت مرعية في الماضي، هذا هو مظهر التنمية الحديثة في المجتمعات الصغيرة، وهي المجتمعات التي اتجه إليها أكبر قدر من الاهتمام، في الوقت الذي بدا فيه أن خير ضمان للسعادة في مستقبلهم هو فترة طويلة من الزمن تسمح بإعادة التنسيق في أحوالهم. وفي الوقت الحالي يهتم الناس اهتماما أكبر بمقاومة الخطط التي ترمي إلى التغيير السريع. وهذان جانبان من موقف واحد.

التغيير في البناء الاجتماعي:

إن نوع التغيير الاجتماعي الذي يعني به الباحث الاجتماعي هو ما يستطيع أن يراه أو يلمسه وقت حدوثه، ومن الوجهة النظرية الاجتماعية، هذا النوع من التغيير ليست أهميته في أنه يوضح عمليات اجتماعية تختلف عن تلك التي تشاهدها فيما يمكن أن نسميه المجتمع الرجعي، ولكن أهميته أنه يوضح تلك العمليات نفسها، والموقف الذي يتخذه هذا الكتاب هو أن الضغوط الاجتماعية التي تعمل في مجتمع سريع التغير هي نفس

الضغوط التي تعمل في أي مجتمع آخر، وهي نفسها التي تضمن البقاء للمؤسسات الاجتماعية. وإذا بدا للبعض أن هذا التغير أشبه بالمتناقضات فما ذلك إلا لأننا لا نعمل حسابا كافيا للحرية الشخصية في الاختيار، وهي الحرية التي توجد في أبسط المجتمعات. وقد كتب مالينوفسكي في كتاب "الجريمة والعقاب في المجتمع الفطري"، عن القوى التي تجعل من الأمور العسيرة على أعضاء أي مجتمع أن يخرجوا كثيرا على الأصول المقررة، ولكنه أظهر لنا أيضًا أن كل جماعة لديها مجال تمارس فيه منافعها الشخصية، بأن تختار ما يناسبها من بين مختلف الخطط العملية المقبولة. وإن ظروف القرن الحالي لتقدم إلى المجتمعات الصغيرة كثيرا من البديلات الجديدة، وإن كانت جميعها تقتضي بعض الخروج عن مستويات السلوك التي كانت مقبولة في الماضي، ومن ثم فإنها تعرض لسخط المجتمع أولئك الذين يقبلون على تلك البديلات. وقد يرى بعض الناس أن الأمر يستحق المجازفة، في حين لا يرى البعض الآخر ذلك.

وتتوقف اتجاهات الطرفين على مقدرتهم في الحكم على الموقف. وهل يكسبون أكثر إذا انتهزوا الفرص الجديدة، أو إذا ظلوا في أساليبهم القديمة. ويقاس الكسب في هذه الحالات، كما كان يقاس في كل زمان، بالثروة والقوة والمتاع الشخصي واحترام الجيران. ولا شك أن ردود الفعل المختلفة بالنسبة للفرص الجديدة هي انعكاس لاختلاف الشخصية واختلاف المركز الاجتماعي.

وليس ما يعنى به الباحث في علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية ما يحدث من تغيير في عناصر معينة من السلوك، بل ما يحدث في المجموع الكلي للسلوك، وهذا ما نعبر عنه بالبناء الاجتماعي. وفكرة البناء في المجتمع، ليست مما يخطر على فكر الرجل العادي حكم فطرته، وقد حذر دوركهايم(١) قراءه من أنهم أثناء الدراسة العملية للمجتمع، كما يفهمها هو، سيتبين لهم أن جميع أساليب التفكير التي كانوا أكثر اعتيادا لها، هي عقبة أكثر منها وسيلة للنجاح.

والماركسيون يألفون في الواقع فكرة البناء الطبقي للمجتمع، وهو بناء تتحدد فيه جميع الأقسام المهمة للمجتمع وفق علاقاتها بوسائل الإنتاج، ولكن مهما تكن صحة هذا التحليل بالنسبة للمجتمعات ذات التكنولوجيا المركبة، فليس من السهل تطبيقه على المجتمعات التي تمارس اقتصاد الكفاف(٢)

وأما الصورة التي يتصورها عامة الناس والتي يستمدونها من الفطرة لا من التفكير فهي أن المجتمع يتكون من مجموعة أفراد يعمل كل منهم وفق طبيعته الخاصة، وتسوده في بعض الأحيان أفكار عن المميزات "العنصرية" أو "القومية"، وهي مميزات من المفروض فيها أن تقود جميع أفراد السكان

---

(١) دور كهايم (emile durjheim) عالم اجتماعي فرنسي (١٨٥٨-١٩١٧) ومن مؤلفاته: "the elementary forms of religious life" "conscience collective"

(٢) اقتصاد الكفاف subsistence economy هو الاقتصاد الذي يعتمد على إنتاج ما يسد الحاجات الضرورية للحياة دون حاجة إلى تصدير السلع. وهو الاقتصاد الذي يود عادة في المجتمعات البدائية.

العديدين إلى أعمال مماثلة، وهذه الصورة ترجع إلى حد ما إلى أن وجود النظريات السيكولوجية فضلا عما تنطوي عليه تلك النظريات، قد لاقى في الاعتراف به مجالا أوسع مما لاقت نظريات الاجتماع.

ومما هو جدير بالذكر أن عددا كبيرا من الطلاب يقبل على علم الأنثروبولوجيا، لأنه يعتقد أنه يتيح له مجالا أكبر لدراسة بعض العمليات العقلية الشاذة. ولكن هناك سببا آخر وهو أن الصورة المعقولة للطبيعة البشرية لا تتكون إلا بالخبرة المباشرة في التعامل مع أشخاص ننظر إليهم على أنهم مجرد أفراد. وتتسع هذه الصورة على الأخص بالقصص الخيالية، التي تكون فيها الشخصيات بحق ذات أهمية خاصة بسبب انعاكاساتها الفردية على المواقف التي تعرض لها القصة. ولا تخلو قصة جيدة من الضغوط الاجتماعية، وهي المؤثرات التي تؤثر في جماعة من الناس عن طريق انتمائها إلى طوائف اجتماعية خاصة، ولو أن هذه المؤثرات لا تقحم نفسها في القصة.

على أن ما يجعل المجتمع شيئا أكثر من مجموعة من الأفراد هو أنه في أي وقت معين يمكن أن تحدد علاقات ملائمة بين أعضائه، وعندما تتغير هذه العلاقات نستطيع أن نقول بوجود تغير اجتماعي، وفي أغلب الأحوال تجرى تغيرات اجتماعية في وقت واحد مع التغيرات التكنولوجية في المجتمع، وقد تكون نتيجة لها، وهذا ما يحدث إلى حد كبير جدًا في الميدان الذي اخترناه لهذا الكتاب.

ولما كانت التكنولوجيا مظهرًا ثقافيًا للمجتمع، فإن الباحثين في موضوع "الانتقال الثقافي"[1] والباحثين في التغير الاجتماعي إنما ينظرون إلى نفس الأحداث المعقدة، ولكن بينما الباحثون في الانتقال الثقافي يركزون اهتمامهم في أمر "قبول" آلة الطباعة مثلا أو "رفضها" بالنسبة لقوم لم يكن لهم يد في اختراعها أو يركزون اهتمامهم في الطريق الجغرافي لانتشارها، نجد الباحثين في التغير الاجتماعي يوجهون اهتمامهم بدرجة أكبر إلى الطريقة التي بها يتسع مجال الاتصال بين الناس بفضل الطباعة.

وليس هناك مجتمعات كثيرة تتغير بسرعة كبيرة بحيث لا تسمح بوجود بنيان اجتماعي متميز يشب فيه الأطفال. وقد يصح ذلك في حالة أقطار تتعرض لثورة عنيفة ناجحة، كما أنه قد يصح في حالة سكان حديثي الهجرة إلى أطراف المدن التي تتغير تغيراً سريعًا. ولكن الصحيح بوجه عام هو أن قسما كبيرا من إعداد الطفل لحياة البلوغ إنما يتكون من تعلم السلوك الذي ينتظر أن يسلك في علاقاته المختلفة – وهي علاقات لا تقتصر على من يجب عليه احترامهم، ومن يمكن أن تكون بينه وبينهم ألفة – بل أهم من ذلك بكثير أن يعرف الراشد من له عليهم حقوق، ومن لهم عليه حقوق، والمصطلحان الرئيسيان اللذان يستخدمها رجال الأنثروبولوجيا في وصف مرتبة الفرد في البناء الاجتماعي هما: المركز والدور

---

(1) الانتقال الثقافي ترجمة لفظ acculturation ويعرفة المؤلف فيما بعد بأنه "تلك الظواهر التي تنجم عندما تتصل مجموعة من الأفراد ينتمون إلى ثقافات مختلفة اتصالا محسوسًا بغير وساطة، وما يتبع ذلك من تغييرات في النماذج الثقافية الأصلية لإحدى المجموعتين، أولهما معا «انظر الفصل السابع» [م–٢]

أما المركز الاجتماعي فهو في جوهره شأن من شئون العلاقات التي يظنون أنها ملائمة للقيام بين أشخاص معينين.

وقد تنشأ مثل هذه العلاقات من المركز الفذ الذي يشغله الفرد كعضو في هيئة ترتبط برباط القرابة، فيكون الرجل فيها أبا للبعض وابنا للبعض الآخر وخالًا أو عمًا لآخرين. وقد تنشأ هذه العلاقات من مركز الفرد في طائفة معينة لها علاقات بطائفة أخرى، مثل العلاقة بين الرجال والنساء، أو بين كبار السن وصغارهم، أو بين أصحاب المكانة العليا في المجتمع وأصحاب المكانة السفلى، ومجموع العلاقات التي يلتزم ها الشخص هي مركزه الاجتماعي، وأما السلوك الفعلي الذي ينتظر منه فهو دوره الاجتماعي.

وفي المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة يتحدد مركز الفرد في المجتمع على الأكثر بمولده (أي بنسبة) إذ إن المكانة الاجتماعية تكون فيها دائمًا شيئًا وراثيًا، والسلطان السياسي يكون أيضًا في الغالب وراثيًا وتعتمد حقوق التملك على القرابة، وفي مجموعات القرابة ينال السلطة كبار السن، وغالبا ما يكون لهؤلاء أيضًا حق إدارة الممتلكات المشتركة. وفي بعض المجتمعات يكون التناسب في السن مبدأ يقوم عليه تنظيم المجتمع بحيث يلتزم أبناء الجيل الواحد بالتزامات خاصة من المساعدة المتبادلة. وينتظر منهم أن يقدموا احتراما رسميًا إلى أعضاء المجموعات التي هي أكبر سنًا، ولهم الحق في أن يقدم لهم، ذلك الاحترام من أعضاء المجموعات التي هي أصغر سنًا، ومع ذلك فهناك فرص يمكن بها للفرد من الجماعة أن

يباشر منفعة شخصية، أو يسعى نحو مطمع خاص، وذلك بالدخول في علاقات جديدة، وأكثر هذه العلاقات شيوعا الزواج، وهو شكل من التحالف، وربما كان الاختلاف بين مجتمعات التكنولوجيا البسيطة ومجتمعات التكنولوجيا المعقدة أكثر ظهورًا في مجال الاختيار في العلاقات التي توفرها المجتمعات الأخيرة.

وقد قارن سير هنري مين[١] – عندما كتب عن القانون القديم – بين أهمية المركز الاجتماعي في المجتمعات القديمة، وبين أهمية التعاقد في المجتمعات الحديثة، وقد استعمل مصطلحات ذات معنى قانوني بحت، ولكن الأنثروبولوجيين نقلوا عنه عبارته كوصف دقيق للتغييرات المميزة، التي تجرى في المجتمعات البسيطة في الوقت الحالي.

ومن الممكن أيضًا تقسيم المجتمعات تقسيما عريضًا جدًا، حسب تنظيمها الفني، ومن وجهة نظر دراستنا الحالية، فإن الأنظمة الفنية ذات المغزى هي التي تكون حاسمة في توسيع مجال العلاقات الاجتماعية، ونستطيع أن نعبر عن هذا الكلام نفسه بطريقة سلبية، بأن نقول إن ما يجعل للمجتمعات التي نسميها "بسيطة" أو "محدودة" مميزاتها الخاصة هو خلوها من هذه الأنظمة الفنية.

---

(١) sir henry maine قاض ومؤرخ إنجليزي، عاش في القرن التاسع عشر، وله مؤلفات قانونية وتاريخية، تعني بالتاريخ القديم للتقاليد والعادات ومنها كتاب ظهر سنة ١٨٧٥ وهو عن التاريخ القديم للمؤسسات البشرية وهو «early history of institutions»

الأنظمة الفنية الأساسية:

أولها الكتابة، ولأهميتها يستعمل بعض الأنثروبولوجيين عبارة "قبل الكتابة" في وصفهم للميزة الرئيسية للمجتمعات التي يدرسونها فحيثما لا يعرف القوم الكتابة يكون مدى الاتصال محدودًا، وتبعا لذلك يكون إصدار الأوامر مقيدًا بالمدى الذي يمكن فيه نقل الرسائل شفهيًا، ويتوقف النجاح في ذلك على ضمان وصولها سالمة، وعلى قوة الذاكرة وتوفر الأمانة في حامل الرسالة. والكتابة هي الوسيلة التي يمكن بها في ميدان الاقتصاد عمل سجلات دقيقة للالتزامات والمدفوعات، كما يمكن تسجيل المعاملات، ويبدو أن أقدم أمثلة للكتابة هي تلك التي عنيت بمثل هذه الأمور، لا تلك التي عنيت بالأسرار الدينية أو بابتكارات الخيال.

والمجتمعات التي ترجع إلى ما قبل الكتابة ينقصها أيضا المال باعتباره وسيلة للمبادلة يقبلها الجميع، وهذا من أسباب قلة المعاملات الاقتصادية غير الشخصية في مثل هذه المجتمعات وفي بعض الأحيان حتى المبادلة في المنتجات المحلية – مثل الجرار من قرى بها رواسب طينية صالحة، أو مثل السمك من شواطئ البحار– تتوقف على وجود علاقات شخصية بين الأفراد الذين يتبادلون هذه السلع. وفي مجتمعات ليس بها اقتصاد نقدي يمكن أن توجد أسواق يستطيع كل فرد أن يتاجر فيها. وأكثر ما يكون الاختلاف بارزا، بين هذه المجتمعات وبين الاقتصاد التجاري الغربي، هو في مجال الالتزامات الخاصة بالخدمات والمكافآت التي تقابل هذه الخدمات. وليس في هذه المجتمعات استئجار شخص يقدم عمله مقابل أجر محدود،

ولكن الرجل عليه أن يقدم خدمات إلى قريبه إذا كان أكبر منه سنا، أو إلى من سيكون حماه في المستقبل أو إلى رئيس موطنه. وعلى أولئك أن يؤدوا إليه مكافأة حسب تقديرهم. والمجتمعات التي تقوم على هذه القاعدة هي أذن مجتمعات سابقة للكتابة، كما أنها سابقة للتجارة.

ولم تكن إمبراطوريات الشرق العظيمة في حاجة إلى أن تنتظر حتى تأتيها الكتابة والتجارة من أوربا، ولكن في تلك الإمبراطوريات، كما في كل مكان آخر من العالم، ظل الإنتاج في أثناء القسم الأكبر من تاريخها منظما على مقياس صغير، وظلت مجتمعات الفلاحين تعيش على الأكثر معيشة متكاملة بنفسها.

وقد أوضح روبرت رد فيلد[1] الفرق بين المجتمعات الشعبية ذات التكامل التام وبين مجتمعات الفلاحين الذين يعيشون بزراعة الأرض، ولكنهم يرتبطون بمدينة يبيعون في سوقها إنتاجهم، ومنها يحصلون على بعض حاجاتهم الضرورية. وفي تلك المدينة يقيم الموظف الذي يشرف على شئونهم. وقد يذهب إليها الفلاحون بإنتاجهم، وقد يضطرون إلى الذهاب إليها لكي يفصلوا في بعض المسائل القانونية. ولكن رابطنهم بالمدينة تكون على هامش حياة لا يزال مركزها في القرية، وتعنى الحكومة بوجه خاص بالمحافظة على القانون والنظام وجمع الضرائب أو الجزية وربما تعنى بتنظيم

(1) عالم أمريكي كان أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو وتوفي سنة ١٩٥٨ ومن أشهر مؤلفاته: the primitive world&its transformation. (1953) The peasant society and culture (1955).

العمل من أجل الأشغال العامة، مثل الجهود التي تبذل لضبط مياه أنهار الصين العظيمة وقت الفيضان.

وهذا الوصف الذي يذكرنا في هذه الأيام بالهند والصين، كان ينطبق منذ مائتي سنة على أوربا كلها. والعامل الذي أحدث ثورة في الحضارات الغربية هو بالطبع اختراع الآلات التي تدار بالقوة المحركة. وإذا جاز القول بأن الغرب نجح في هضم ثورته، فما ذلك إلا لأن الاختراعات الجديدة جاءت واحدا بعد الآخر، ولهذا فإن عملية إعادة التنظيم التي لا بد منها حتى ينتفع الناس بالفرص التي تتيحها لهم تلك الاختراعات، سارت سيرا تدريجيا، وعلى أية حال يمكن استعمال لفظ الثورة عند المقارنة بين تاريخ القرنين السابقين في أوربا وأمريكا، وبين تاريخ السنوات الثمانين السابقة في إفريقيا وآسيا؛ فإن التوغل السياسي والاقتصادي للغرب في هاتين القارتين قد جلب معه التكنولوجيا الآلية وقد بلغت أشدها، وقد كان على سكان هاتين القارتين، بطريق الإغراء أو بطريق الإلزام، أن يهيئوا أنفسهم لهذه الحالة تحت إشراف حكام أجانب في بعض الأحيان، وإن لم يكن دائما، واليوم وقد عادت هذه الأقطار تقرر استقلالها، فإن طبقاتها الحاكمة نفسها هي التي تسعى لدفع عجلة هذه العملية.

وفي المقارنة بين المجتمعات الصغيرة والمجتمعات الصناعية جعلنا طبيعة الأنظمة الفنية، التي في متناول كل منهما، الخاصية الرئيسية التي تميز هذه المجتمعات بعضها على بعض، ولعله يكون من المبالغة القول بأن كل ظاهرة في المجتمع الغربي يحددها اعتمادها على الإنتاج الكبير. ومثال ذلك أنه

توجد بين الأنظمة السياسية في الأقطار الصناعية اختلافات لا يمكن تفسيرها على أساس أنظمتها الاقتصادية.

ولكن في أي بحث في التغير الاجتماعي المعاصر في الأقاليم المدارية (أو الاستوائية) لدينا سببان مهمان للتمسك بهذه الفكرة، أحدهما أنه لا شك في أن أعظم تغير في حياة الفلاح في الجهات المدارية مرجعه دخول بلاده في النظام الاقتصادي العالمي والسبب الآخر أننا وإن كنا نرى تقدما في الحضارة وفق تقدم الأنظمة الفنية، فإن من الاحتمالات البعيدة أن نعتقد أن المجتمع الغربي له في الحياة طريق أسمى خلقيا لأن بعض مواليد القارة الأوربية لهم قدر من السمو الخلقي.

والواقع أن المرء يستطيع أن يقيم الحجة "للبعض" من قيم المجتمع الغربي، ولكنه لا يستطيع ذلك بأي حال بالنسبة للقيم الخلقية جميعها، ولكن المرء لا يملك إلا أن يعود إلى فكرة أن المعدات الفنية – حتى في المدن اليونانية القديمة – هي التي تمكن الإنسان من بث روح البحث العقلي، مما يجعل من الأمور المقبولة عقلا أن نتجنب الألم الجسماني طالما كان ذلك غير مفروض على الإنسان فرضا. ومما يحتم على عمال الآلات – إذا أردنا أن نحصل منها على دخل لرأس المال المستغل فيها – "أن يتعودوا عادات العمل المنتظم".

وإن معرفتنا بالكتابة هي التي هيأت لنا، في المرتبة الأولى، الوسيلة التي يمكن بها تتبع الأدلة المتوالية عبر القرون الطويلة وأن نعيد تفسيرنا

للعقائد ونناقش صحتها، وبذلك نفكر في المؤسسات الاجتماعية تفكيرًا فاحصًا، بدلا من أن نقلبها على علاتها. وأن سيطرتنا على البيئة، الأمر الذي توصلنا إليه بفضل تطبيق المبادئ العلمية على الإنتاج، هي التي جعلت من الأمور الممكنة عمليًا، أن نسأل عما يمكن أن يعتبر حياة طيبة، وعن كيفية تنظيم المجتمع لضمان الحياة الطيبة لأعضائه، وهذا شيء يستحق أن نعمل لبلوغه، ولكن ليس لنا أن نفترض أنه نتيجة لصفات خاصة مغروسة فينا بالطبيعة.

مصادر النفوذ الغربي:

يستطيع المرء أن يرى أن الدافع الأول لامتداد الحكم الأوربي إلى الأراضي المدارية كان احتياجات التجارة والإنتاج الكبير، وهذه الاحتياجات نفسها هي الدافع لتشديد الإشراف الحكومي في تلك الأقطار التي تظل مستقلة، ولكن عملية الحكم لا تقتصر على نشر التجارة، بل إن أولى مهام الحكومة ضمان احترام القانون. والقانون نفسه مجموعة من قواعد السلوك التي يعترف بها أعضاء كل مجتمع اعترافًا جماعيًا، ويؤمنون بأنها جزء من النظام الخلقي.

ويعتقد معظم ممثلي السلطة الأوربية اعتقادا لا يختلف في سذاجته عن عقيدة رعاياهم، أن القواعد القانونية التي شبوا على احترامها وكذلك الأساليب التي اعتادوا أن يروها متبعة في تطبيق تلك القواعد، هي القواعد الصحيحة "الوحيدة" وأنها العدالة الحقة "الوحيدة" ولهذا فإنهم يفرضون

هذه القواعد وتلك الأساليب لأسباب غير نفعية، وأحيانا يفرضونها في مجالات لا يكون لمصالح أمهم الخاصة فيها إلا شأن قليل.

وفضلًا عن ذلك فإن أوجه النشاط الاجتماعي البناء، التي ينتظر من الحكومات العصرية أن تباشرها قد اعتبرت أيضا داخلة في مهام تلك الحكومات في الأقطار المدارية التابعة لها. وقد كان من أثر ذلك أن نشطت هذه الحكومات في تشجيع التغير الاجتماعي في نواح غير تلك التي يقتضيها النظام الاقتصادي الجديد، وأبرز مثال لهذا النشاط خطط الصحة العامة، وللحكومات مسألة أخرى، وهي في طبيعتها اقتصادية ولو أنها ليست دائمًا داخلة من قريب في تنمية الاقتصاد الكبير الحديث.

وهذه المسألة هي كيف تسيطر الحكومة على القوانين والإجراءات التي ينطوي عليها استعمال الأراضي الزراعية، حتى تصبح أكثر إنتاجا، إذا أمكن ذلك، أو على الأقل حتى لا تصبح الأرض بسبب الطرق الزراعية المفسدة لخصوبة التربة عديمة الفائدة، وحتى لا تضيع بسبب تلك الطرق الطبقة السطحية من التربة، على أن هناك نوعا آخر من نفوذ الغرب، وهو تأثير المبشرين، الذين سعوا في نشر المسيحية في جميع أنحاء الأراضي المستعمرة والمستقلة. وفي غالب الأحيان هيأ المبشرون لشعوب هذه الأراضي الحصول على أول قدر من التعليم والعلاج الطبي، وكلاهما من النوع الغربي، ومن عادة المبشرين أنهم يعتبرون رسالتهم شاملة للنظام الكامل لقيم المجتمع الذي ينتمون إليه؛ ولهذا فإنهم أحيانا يبثون في أذهان من يدخلون في دينهم أنه من الخير لهم أن يبقوا تابعين للأوربيين كما أنهم

كانوا في أغلب الأحيان ينددون بالمؤسسات الاجتماعية التي كانت ملائمة لظروف القوم الذين كان أولئك المبشرون يعملون بينهم، وخاصة التقاليد المتعلقة الزواج والأسرة.

ولم يكن لتلك المؤسسات والتقاليد الأغراض السيئة والنتائج الضارة التي نسبت إليها، على أن أولئك المبشرين أخلصوا نيتهم لمصلحة القوم على قدر ما يتصورون، وكانوا عن طريق عملهم في التعليم، الوسيلة لإعداد القوم حتى يشقوا طريقهم مع العالم الغربي، قبل أن تتحمل الحكومات شيئا كثيرا من المسئولية في هذا الشأن، وكثيرا ما انتقدوا خطط الحكومات إذا كانت تناقض مبادئ الأخلاق المسيحية أو العدالة الاجتماعية. ولقد كان المبشرون في الكونغو البلجيكي (سابقا) أول من وجهوا نظر الحكومة إلى الخطر الذي تتعرض له الحياة الريفية في الكونغو بسبب تجنيد أعداد كبيرة من الرجال للعمل في المناجم أو في المزارع الأوربية، وإن تاريخ "المبشرين السياسيين" في جنوب إفريقيا من أيام[1] جون فيليب وجون ماكنزي في أوائل القرن التاسع عشر إلى أيام ميشيل سكوت وتريفور هدلستن في الوقت الحاضر، هذا التاريخ مثل من الأمثلة المعروفة جيدا.

(1) جون فيليب وجون ماكنزي من المبشرين المسيحين الذين عاشوا في جنوب إفريقيا في القرن التاسع عشر، وهما ممن اعترضوا على فظائع المستعمرين مع السكان الأصليين من الزولو والهوتنتوت والكافر. (دائرة المعارف البريطانية).

وإن ما كان للنشاط التبشيري من تأثير مباشر في البناء الاجتماعي قد كان ملموسا بوجه خاص في مجال العلاقات الزوجية وعلاقات الأسرة، وذلك لأن في هذا المجال أحس المبشرون إحساسا قويا بأن عليهم أن يحدثوا تغييرات جذرية، ولكن المؤثرات التي ما زالت في مجتمعات الفلاحين تؤدي إلى تنمية أسرة عائلية وثيقة الروابط، منعزلة إلى حد كبير عن بقية الأهل، ولها حرية العمل مستقلة عنهم توجد في النظام الاقتصادي العام بقدر ما توجد في تعاليم المبشرين.

وقبل أن نتتبع بالتفصيل بعض التغيرات التي تجري في مظاهر معينة من حياة المجتمعات الصغيرة ينبغي أن نتدبر بإمعان ما يمكن أن يعد من خواص التنظيم في تلك المجتمعات، وكذلك عند أي المراحل يكون اتخاذ تلك المجتمعات للنظم الغربية الفنية، مما يجعل من الضروري لهذا التنظيم أن يتغير.

مميزات المجتمع الصغير:

للتنظيم في المجتمعات الصغيرة مبدآن رئيسيان وهما: رابطة القرابة والانتماء إلى مجموعة إقليمية، وفي العادة يكون لأي وحدة إقليمية معترف بها سلطة معروفة عند الجميع، وقد تكون هذه السلطة هيئة من أشخاص عديدين لا فردا واحدا.

ولهذا فمن الصواب بوجه عام، أن نسوي بين التكوين الإقليمي والتكوين السياسي، وهناك بعض الحالات لجماعة من الناس يشغلون

مساحة محدودة من الأرض، وفي داخل تلك المساحة يعترفون بمبادئ التعاون المنظم ولكنهم لا يعترفون لشخص واحد أو عدة أشخاص بسلطان فوقهم جميعا، وإن من المواضيع ذات الأهمية العظيمة للباحث الاجتماعي هو كيف استطاع أمثال أولئك القوم أن يحتفظوا بدرجة كافية من النظام، ليحيوا حياتهم الاجتماعية الخاصة.

ولكن من وجهة أغراضنا، مثل أولئك القوم حالات استثنائية لا حاجة بنا إلى التدقيق في شئونهم.

ويمكننا أن نقول على سبيل التعميم المبدئي، إنه في المجتمعات الصغيرة يعتمد الناس في الحصول على معاشهم، وفي تنظيم أسلوب حياتهم، اعتمادا أساسيا على التعاون داخل الأسرة، التي قد تكون أسرة مشتركة من الأخوة الكبار وزوجاتهم والأبناء غير المتزوجين، أما عن نشاطهم الاقتصادي الذي هو جزء من الدورة العادية فيحصلون على المساعدة فيه من جيرانهم، أما عن حقوق الملكية وما يتبع ذلك من الدفاع عن تلك الحقوق، فيعتمدون فيها في الغالب على أقاربهم، وعلى نظام الوراثة المعترف به مهما يكن أمر هذا النظام الذي يحدد الخطوط التي تنتقل فيها الوراثة، والقوم الذين يحق لهم الاشتراك فيها، وحيثما يكون هناك نظام سياسي مركزي من النوع الذي تعودنا أن نعرفه باسم الدولة يحصل الناس في مقابل خضوعهم للسلطات السياسية، على الحماية لأشخاصهم وممتلكاتهم من اعتداء الجيران وغيرهم من الأعداء الخارجين.

وكلما ارتفعت هذه النظم اتسعت نواحي الاقتصاد المختلفة، وللحكام حقوق معلومة في ثروة رعاياهم وفي كدهم، ومن الموارد التي يمكنهم جمعها يقدم الحكام مكافآت لأتباعهم وبذلك يضمنون إخلاصهم. وفي أصغر المجتمعات التي تتبع هذا النظام، مثل جماعة النجواتو في بتشوانا لاند الذين يبلغ عددهم ١٠١و٠٠٠، وفي جماعة اللوزي في روديسيا الشمالية (زامبيا) ويبلغ عددهم ١٤٠و٠٠٠ وهذه الأرقام هي ما كانت عليه عندما جمعت البيانات الأنثروبولوجية عن تلك الجماعات، حتى في هذه المجتمعات لا يخلو الحال من وجود مجال للطمع والتنافس على المناصب عن طريق محاباة السلطات العليا، أو عن طريق الإخلاص العام للرئيس، أو لصفات معينة مثل النجاح في الحرب، أو المهارة في حل المشاكل القانونية، ولهذا فإن الدوافع التي تغري بالتنافس كانت من النوع الذي يعمل على تقوية النظام الاجتماعي.

وقد كانت إفريقيا حتى الآن مسرحا لمعظم المناقشات التي تدور حول السلطان السياسي في المجتمعات الصغيرة، وذلك لأن جميع الحكومات الأوربية – التي أقامت نفسها في إفريقيا – كان عليها أن تقرر ما إذا كانت تعترف بالحكام الإفريقيين، وإذا اعترفت بهم فماذا يكون مقدار السلطة التي تعطي لهم. ولما كان الأحرار الأوربيون في القرن التاسع عشر يعتقدون أن كل سلطان لا يخضع لإشراف الشعب يكون سلطانا ظالما، فإنهم نظروا إلى الحكام الإفريقيين على أنهم حكام صغار مستبدون. وفي الواقع هناك قصص لها مستندات قوية، عن العقوبات الوحشية التي وقعها حكام إفريقيون على من خالفوهم من رعاياهم. ومنذ سنوات غير

بعيدة كانوا يعرضون على الزائرين التمساح العتيق الذي كانوا يلقون إليه بزوجات ملك جاندا الخائنات.

وكثيرا ما لجأ الملوك للمحافظة على سلطانهم إلى إزهاق أرواح بشرية، وأحيانا كان ذلك بقدر عظيم، كما كان يحدث عند جنازات الرؤساء في جماعة أكان في غانا،[1] وعند ذلك كانوا ينتظرون من أتباعهم أن يرافقوهم إلى العالم الآخر. وفي الواقع أن ما كان للحكام من حقوق على ثورة رعاياهم، لم يكن شيئًا محدودًا وإذا كان محدودًا فإن ذلك كان على مستوى عال جدًا.

ومن الناحية العملية، لم يكن هذا من الأمور التي تعتبر في غالب الأحيان سببًا كافيا لإزاحة الحكام الوراثيين من المسرح السياسي. وعندما بدأ مركزهم يتزعزع كانت الحجة التي يحتج بها رجال السياسة أن أولئك الحكام الإفريقيين كانوا في الواقع أكثر شعبية مما ظن في أول الأمر. وعند جماعات قليلة في إفريقيا توجد مؤسسات لها أسماء وإجراءات معترف بها للتخلص من صاحب سلطان لا يتصرف بما ينتظر منه. وكثيرًا ما نسمع أمثلة عن زعماء اليروبا (في نيجيريا) إذ يقدمون إلى رئيسهم بيضة الببغاء علامة على أن الوقت قد حان لتركه مسرح هذه الحياة الفانية، وقد أشار بعضهم في هذا المجال إلى أن وضع بقعة سوداء فوق ملك القرصان كان

---

(1) الأكان جماعات في غرب إفريقيا كان لهم في العصور الوسطي دول منها الأشانتي الفوانتي في القرنين١٧، ١٨ وتتكون من عدة قبائل تتبع نسب الأمم.

طريقة فعالة للتعبير عن الإستياء العام، ولكن ذلك لا يمكن أن يعتبر طريقة ديمقراطية.

وإن لفظ "الديمقراطية" الذي يسئ الناس استعماله كثيرًا، يكون من الخطأ أن نطلقه على كل حالة فيها تخفيف مهما يكن مقداره من الاستبداد المطلق، ولكن الواقع أن الاستبداد المطلق ظاهرة تكاد تكون نادرة. والمدي الذي يستطيع فيه حاكم أن يحكم ضد رغبات رعيته يتوقف في النهاية على القوة العسكرية التي تكون تحت تصرفه. وهذا يعتمد أولا على مقدرته في ضمان أتباع من الأشخاص الذي يكون إخلاصهم في المكان الأول لشخصه، وليس لأي جهة أخرى (مثلا أقاربهم أنفسهم). ويعتمد في المرتبة الثانية على نوع السلاح الذي يكون لديه، فإذا لم يكن لدى حرس الحاكم، كما هو الحال في المجتمعات الصغيرة، سلاح يفوق ما لدى كل فرد من أفراد رعيته، فإن تفوقه في القوة عليهم لن يكون عظيما.

وفي المجتمع الإفريقي، كما في أي مجتمع آخر، كان الناس يتصورون أن الحكومة ما جعلت إلا لمنفعة الشعب، وإن كان من الجائز وجود طبقة من السكان، في مرتبة ثانوية، وهم العبيد أو رقيق الأرض، وهؤلاء لم يكن لمصلحتهم شأن يذكر، وفي الواقع كانت هناك علاقة متبادلة بين الحكام، والمحكومين. وقد ذكرنا قبلا بعض مظاهر تلك العلاقة، وقد كان الدفاع ضد الأعداء، وأهم من ذلك النجاح في الهجوم عليهم يعتبر من المنافع، ولكن ما هو أكثر نفعا من ذلك أن النظام القضائي يوفر على الأفراد ضرورة القتال في سبيل الدفاع عن حقوقهم.

ومما يروى عن جماعة الألور في أوغندا الغربية أنهم استطاعوا من مد سلطانهم إلى جيرانهم الذين كانوا أقل منهم تنظيما، حتى إن أولئك الجيران قد يلجأون إلى رئيس من رؤساء الألور ويلتمسون منه أن يسمح لأحد أبنائه "أن يفض لهم مشاكلهم" وأن ما يجمع من الجزية ويوضع في المخازن يمكن أن ينتفع به في المكان الأول في مكافأة أتباع الحاكم الخصوصيين، ولكن كانت هناك أيضًا أغراض عامة أخرى، منها أن الحاكم يستطيع أن يقيم الولائم للرجال الذين يجيئون للعمل في حقوله أو في عاصمته.

وفي أوغندا يذكر الرجال الكهول أن هذه الولائم كانت من المسرات التي عرفوها عند أداء ذلك العمل، ولو أن ما كانوا يتعرضون له من عقاب بسبب بعض المخالفات كان يغطي على تلك المسرات. وفضلا عن ذلك فإن خزائن الحكام تمكنه من مساعدة رعيته إذا حلت بهم نكبة، وقد تكون النكبة عامة، مثل المجاعة وتكون شخصية كأن يفقد أحد الرعية ماشيته كلها. وكان من عادة اللوزي[١] أنهم كلما حملت إلى الفناء الملكي حمولة من الجزية يوزعون قسطا منها على جميع من يكون حاضرا في ذلك الوقت. وأخيرا كانوا يعتقدون أن معظم الحكام الإفريقيين لهم، مهام شعائرية لا يمكن لغيرهم أن يؤديها، وفي كثير من الحالات كانت تلك المهام مرتبط بالسيطرة على المطر – أي ضمان نزوله في الوقت المناسب وعدم نزوله في وقت غير مناسب – وإذا كانت هناك أمثال وحكم من الطبيعة الرهيبة للمنصب الملكي وقوته الاستبدادية، وما إلى ذلك، فهناك أيضًا

(١) اللوزي من الجماعات التي تسكن في زامبيا (روديسيا الشمالية).

كثيرون يصفون الحكام بأنهم آباء الشعب والمدافعون عنه. ويقولون إن على الشعب واجب الحب والولاء نحو الحكام، وتؤكد الحفلات التي تقام عند تولى الرئيس سلطانه وواجباته نحو شعبه وواجباتهم نحوه.

وقد كانت هناك أيضًا موانع ضد سوء استعمال السلطة أقوى أثرًا من العواطف والكلمات، وذلك أن من طبيعة الحكم الوراثي وجود منافسين للولاية على الحكم، وذلك على الرغم من النصوص التي تقول بأن ليس هناك إلا ولي عهد واحد، فمثلا ماذا يكون القول إذا احتج البعض بأن الأم التي أنجبت ولي العهد لم يكن زواجها شرعيًا، ويعرف الإنجليز بعض هذه النتائج في تاريخهم الخاص، ولكن الأنظمة الإفريقية كانت تسمح بمناسبات، أكثر لقيام مثل هذا النزاع، فمن المعتاد مثلا أن يقوم منافس يؤسس لنفسه قوة تنصره ضد رئيس غير محبوب عند الشعب.

ومع ذلك فيهمنا أن تعرف أن القوم في إفريقيا كانوا في الغالب يخرجون من موقف غير محتمل بطريق تنازل الحكام لا بطريق الثورة، ويستطيع شخص له مركز اجتماعي سام أن ينسحب من جماعته مصحوبًا بأتباعه، فإذا كانت له قوة كافية، وكان المكان الذي يختاره لنفسه على بعد كاف من مركز السلطة فيمكنه بكل بساطة أن يعلن استقلاله، بأن يرفض دفع الجزية. وأما إذا لم تكن له قوة كافية فقد يضطر إلى الانضمام إلى حاكم آخر يضمن له الأمان، أما بالنسبة للفلاح العادي فالهرب أصعب لأنه في الغالب لا يستطيع أن يترك قبيلته كلية، ولكنه يستطيع – دون أن

يخرج عن حدود القبيلة – أن ينتقل من منطقة تحت إشراف موظف إقليمي خاص إلى منطقة تحت إشراف موظف آخر، ولما كانت الثروة والقوة بالنسبة لجميع أصحاب السلطان تتوقف على عدد من يخضعون لهم، فهناك اعتبارات قوية تدعو كل حاكم إلى أن يحبب الرعية إليه بدلا من أن ينفرهم منه، ومع ذلك فإن هذا لا يضمن له إلا الرضا العام بوجه تقريبي جدًا، وهذا الفرض الأخير ينطبق أيضًا على أي نظام في الحكومة النيابية، ولكن لا بد من وجود نوع من الحكم النيابي كجزء من نظام الوحدات السياسية الكبرى.

النتائج المميزة للنفوذ الغربي:

من وجهة نظر عملاء الغرب – سواء كانوا من مواليد قطر غربي أم لم يكونوا – نستطيع تقسيم التغيرات الرئيسية التي تقتضيها عملية نقل المدنية الغربية إلى الدول الجديدة إلى قسمين: اقتصادي وسياسي، ومن الضروري إدخال أنواع خاصة من التعديل في النظم الاقتصادية والسياسية، وذلك لكي يمكن الانتفاع بالأساليب العلمية والفنية الآلية الغربية، ولكن من وجهة نظر الشعوب نفسها التي يطلب إليها إجراء هذه التغييرات لا يمكن الفصل التام بين هذين النوعين من التغيرات، وذلك لأن التغيرات الاقتصادية تؤثر في كل علاقة من علاقات المجتمع الصغير. وهذه التغيرات قد أدخلت أولا بمعرفة قوم يبتغون المنفعة لأنفسهم مباشرة ولا يتأثرون إلا قليلا بالاهتمام بمصالح المجتمعات التي قد يكون فيها مجال عملهم.

ففي الأيام الأولى للتنقيب عن الذهب والماس في جنوب إفريقيا، وفي الأيام الأولى لإنشاء المزارع الكبيرة في جزر المحيط الهادي من الصعب على المرء أن يقول أن الطلب على العمال بين قوم لا يدركون للنقود قيمة، وتبعًا لذلك ليس هناك ما يغريهم بترك موطنهم من أجلها، يمكن أن يعوضهم تعويضًا كافيًا عن الاضطراب في حياتهم التي كانت قبلا منتظمة. ولم يفعل الطلب على العمال في حد ذاته شيئًا يساعد على القضاء على الحرب الضروس، الأمر الذي يدعون أنه أول نفع عاد على تلك الشعوب من الحكم الأوربي، بل الواقع أنه لما كان أول ما يشتريه العمال الإفريقيون في كمبرلي بمكاسبهم هو البندقية، فإن العكس في هذه الحالة هو الصحيح.

وإذا كانت أيام خطف الزنوج في جزر المحيط الهادي قد مضى عليها زمن طويل، فإن أيام عقد العمل لمدة ثلاث سنوات، وهو العقد الذي اعتبروا نقضه جريمة، تلك الأيام أقرب لنا عهدًا، وإن تجنيد العمال بعقود من هذا النوع تجنيد لا يقوم على قانون، وقد ترك هذا العمل آثارًا تمثل فصلا بائسًا في تاريخ النهضة الاقتصادية في الأقاليم المدارية، وقد أدى ذلك إلى قيام بعض ذوي الإنسانية – وليسوا جميعًا بحال من الأحوال من الأنثروبولوجية – يقررون أن هذا العمل لم يجلب لسكان البلاد الأصليين إلا الضرر وأنه كان خيرًا لو لم يعمل. وذلك هو الرأي الذي عرض على الناس عرضًا خاطئًا بأنه "محاولة من الأنثروبولوجيين لإبقاء الأقاليم المدارية حدائق حيوان أنثروبولوجية".

وقد ذكر البروفسر آرثر لويس أن الأنصار الخياليين لهذا الرأي يطلبون المستحيل والواقع بالتأكيد أنه في هذه الأيام ليس هناك في أي مكان حاجة إلى الضغط على الإفريقيين أو سكان جزر المحيط الهادي حتى يقطعوا مسافات كبيرة ليكسبوا قوتهم، وبقدر ما تكون نتائج هذا العمل غير مرضية اجتماعيا، فإن علاج الحالة يجب أن نحصل عليه بوسائل أخرى غير محاولة إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء.

والظاهرة التي تميز العمل في الأقطار التي ندرسها هي أنه عمل متنقل فإن القوة العاملة التي يحتاجون إليها بوجه خاص في المناجم، فضلا عن المزارع الكبيرة وأنواع العمل البنائي، وفى أحواض السفن والسكك الحديدية، لا تكون أبدا في متناول اليد، وأن التقدم الاقتصادي الحديث هو وحده الذي يوفر للسكان الإقامة في تجمعات قريبة من مكان عملهم.

ولهذا فقد كان على العمال أن يجيئوا من أماكن بعيدة، وهم يجيئون أفرادًا وقد تركوا وراءهم أسراتهم ثم يعودون إليها عندما يقتصدون من أجورهم القدر الكافي من المال، أو عندما يتمون مدة العقد، إذا كانوا قد تعاقدوا على مدة معينة.

على أن هذا النظام، وهو نتيجة للضرورة التي يخضع لها أصحاب العمل، كان له في أول الأمر ما يبرره على فرض أن أولئك الشبان لم يكونوا على أي حال، يجدون عملا يشغلهم أثناء إقامتهم في موطنهم. ولكن الواقع أن هذا النظام حرم الزراعة في القرية من اليد العاملة

الضرورية، وكثيرا ما أدى إلى خفض في إنتاج مواد الغذاء، وأن ما يكسبونه من نقود لم يكن ليعوض هذه الخسائر.

وقد أدرك الجميع في معظم الأقطار في هذه الأيام، أن النهضة الصناعية تقتضي بالضرورة تخصصا أعظم، كما تقتضي تقسيم العمل بين السكان إلى عمال صناعيين متفرغين للصناعة، ومزارعين تجاريين، وقد اتجهت سياسة بعض الحكومات اتجاها قويا نحو هذه الغاية، ولكنها ما زالت غاية بعيدة المنال.

وفي بعض الأقاليم أدرك الناس أن من الأمور العلمية أن يزرع المزارعون محاصيل من أجل بيعها، ليكون لديهم دخل نقدي دون أن يغادروا موطنهم وفي هذه الحالات يتخذ التغير الاجتماعي أشكالا مختلفة، وربما كان من أهمها تنمية علاقات جديدة قائمة على حقوق خاصة بالأرض. ومن الواضح أن الاقتصاد الذي ليس فيه شيء يباع ويشترى لا يمكن فيه بيع الأرض أو شراؤها. وفي مجتمع له مثل هذا النظام الاقتصادي، تتوقف الحقوق الخاصة بزراعة الأرض، لا على قيمتها الشرائية أو على قيمة إيجارها، وإنما تتوقف إما على عضوية المزارع في مجموعة تربطها القرابة، وإما على التبعية لسلطة سياسية، أو على علاقات شخصية تتصل بالمالك الأصلي للأرض. وحالما يكون هناك تنافس من أجل امتلاك الأرض، كأن تكون الأرض المطلوبة نادرة، أو لأن هناك طلبا شديدا لقطعة خاصة من الأرض، مثل أرض عليها غابات في منطقة ذات

مطر دائم، وهي وحدها التي تصلح لنمو أشجار الكاكاو، أو أن تكون أرضا في "الهلال الخصيب"[1]

الضيق في أوغندا على مقربة من بحيرة فكتوريا، وعند ذلك يدرك الذين لهم حقوق في الأرض أن حقوقهم يمكن أن تصبح مصدرا للدخل، وفي الأقطار غير المستقلة لم تسمح الإدارة لهذه العملية أن تتم بحرية كاملة إلا نادرا، فقد خشيت الحكومات أن تترك الفلاحين يتصرفون بحرية كاملة في حقوق الأرض، لئلا يتورطوا في الديون ويفقدوا أرضهم، في حين أن الأرض هي مورد الرزق الوحيد لهم.

وفي الأقاليم التي تجعل فيها الحكومات احترام العادات المحلية مبدأ من مبادئ الإدارة كان دائمًا من الصعب الحكم بأن هذه العادة، بما يتبعها من سيطرة الجماعة على التصرف في أمر الأرض الزراعية قد عفا عليها الزمان، ومن جهة أخرى فإن الأقاليم التي وجهت اهتماما أكبر إلى السرعة في إدخال النظم الغربية، ظهر فيها أحيانا أن المنطقة كلها التابعة لإحدى القوى أو لإحدى القبائل قد وضع لها نظام الملكية الفردية، وذلك قبل أن يطلب أحد أن يكون له حق التصرف في الأرض.

على أنه كان من النتائج الأخرى لزراعة المحاصيل النقدية أن هاجر عدد كبير من السكان إلى الأقاليم التي اشتهرت بأعظم الأرباح من تلك

---

(1) الهلال الخصيب هنا هو المنطقة التي تحيط ببحيرة فكتوريا من الشمال والشرق والغرب على شكل هلال، ولكن "الهلال الخصيب" أطلق في الأصل على المنطقة التي تمتد من أرض الجزيرة والعراق إلى فلسطين مارة بسوريا على شكل هلال يحيط بصحراء الشام.

الزراعة، ويؤدي هذا إلى مشاكل خاصة بالحد الذي يمكن معه قبول أولئك المهاجرين أعضاء في المجتمع الذي يملك أراضي الإقليم، وهي مشاكل لا تقل في حدتها عن مثيلاتها من المشاكل في الأقطار الغربية.

تلك إذن هي النتائج المباشرة لتحويل زراع الكفاف إلى عمال مأجورين، أو مزارعين للمحاصيل النقدية، أما النتائج غير المباشرة لدخول الاقتصاد النقدي إلى مجتمعات لم تكن تعرفه قبلا، وذلك لزيادة الفرص إلى حد ما لكسب دخل نقدي في مجتمعات تتداول فيها النقود فعلا، فقد أصبحت هذه النتائج سائدة في جميع النواحي، ولكي نفهم قوة هذه النتائج يجب علينا أن نعترف بأن انتقال سلع قيمة بين أعضاء ينتمون إلى مجتمع غير تجاري له مغزى يختلف كل الاختلاف عما إذا حدث ذلك في مجتمع يتبادلون فيه السلع مقابل النقد، وكثيرًا ما كانت قصص المبشرين الأوائل عن حفلات الزواج الإفريقية تؤكد أن العروس في كل خطوة من رحلها إلى بيت زوجها وعند دخولها إلى البيت تطلب منه أن يدفع لها شيئًا ما.

وقد اعتبر بعضهم هذا التقليد وأكثر منه العادة الشائعة عن انتقال الماشية وغيرها من الأشياء النفيسة من أسرة العريس إلى أسرة العروس اتجاهًا تجاريًا دنيئًا، في علاقات بشرية كان يجب أن تعتبر علاقات مقدسة، ولن يكون هناك تناقض كبير إذا قلنا إن القوم الذين تعودوا أن تكون حياة المجتمع كلها قائمة على أساليب المعاملات التجارية، هم وحدهم الذين يأخذون بهذا التفسير لأهمية الهدايا والإهداء في مجتمعات غير تجارية وهي

مجتمعات يعتبر لديها تقديم الهدايا جزءًا لا يتجزأ من إقامة علاقات جديدة، وذلك أنه يجعل للمناسبة ذكرى، بحيث يحل هذا العمل محل التسجيل الكتابي.

وفضلا عن ذلك فإن الهدية تخلق رابطة جديدة، لأنها تجمع بين شخصين في علاقة المهدي والمهدى إليه، وفي حالة الزواج يمكن بالتأكيد القول بأن انتقال الماشية يقابل انتقال العروس، وهي الهدية التي يقدمها أهل العروس إلى الزوج (على شرط أن يكون مفهومًا "أن هذه العملية ليست دفعة، وأن هذه الدفعة ليست ثمنًا)" وبمثل ذلك نقدم احترامنا، ونقدم تحياتنا، ونقدم ولاءنا كما نقدم زياراتنا. والعادة أن الناس في مجتمع غير تجاري يقدمون هدية مقابل هدية، ويكافئون على خدمات اقتصادية خاصة أو خدمات غير محسوسة مثل الولاء السياسي، ولكنهم "لا يدفعون مالا مقابل هذه الأشياء، فما هو الفرق الأساسي؟ ذلك أن المكافأة أو هدية البدل، وإن كانت واجبة الأداء إلا أنه لا يمكن المطالبة بها، فذلك التزام أدبي وليس التزامًا قانونيًا.

والمفروض أن يكون هناك تعادل إلى حد ما، ولكن هذا أيضًا لا يمكن التمسك به، بل إن انتقال الماشية عند الزواج، مع كل ما يسبق ذلك من مناقشات بين الطرفين، حيث يتفقون على تحديد عدد الماشية التي يجب تسليمها، ومع ما قد يحدث من التجاء إلى القانون، إذا عجزوا عن تسليم العدد المقرر من الماشية. كل هذا يتصل بعالم غير عالم المعاملات التجارية، ويجب أن ننظر إلى هذه المدفوعات على أنها سلسلة من

المعاملات المتصلة يتداولون فيها الماشية تداولا لا نهاية له، وفق أصول وضعتها روابط القرابة بنوع خاص.

ومن بين العوامل التي تعمل على بقاء شبكة هذه العلاقات بأكملها، هو انتظارهم استلام ماشية من أشخاص معينين في مناسبة عقود زواج معينة، وهي أبعد ما تكون عن المعاملات غير المتصلة، حيث تكمل كل معاملة نفسها بنفسها، وهو ما نعرفه بالبيع والشراء. ومن قبيل المبالغة أن نقول عن مجتمع ما إنه يخلو تمامًا من البيع والشراء بسبب أن كل ما فيه ليس معروضًا للبيع والشراء. والواقع أنه ما زالت هناك أركان صغيرة في المجتمع الغربي تقوم فيها العلاقات الاجتماعية وتستمر عن طريق الهدايا التي تعطى، والهدايا التي تؤخذ (ويشمل ذلك كما في المجتمعات الصغيرة إكرام الضيف وهو شكل من الهدايا)، ولكني أقدم هذا على أنه وصف تقريبي للتباين بين المجتمعات التجارية والمجتمعات غير التجارية.

وربما يبدو أن هذا الكتاب يهتم اهتمامًا كبيرًا بما يجري في المجتمعات الإفريقية، وعذري في ذلك أن تلك المجتمعات كانت شغلي الشاغل في القسم الأكبر من حياتي الجامعية، ولكن ما أصفه هنا من عمليات يمكن تتبعه في كل مكان بلغت إليه التكنولوجيا الغربية. وقد أوردت من الأمثلة من خارج القارة الإفريقية ما يستطيع شخص غير مختص في الميادين الأخرى أن يحصل عليه منها. وإذا اتهمت بأني أخطأت في وضع العالم الشرقي تحت عنوان "أمم جديدة" فإن جوابي على ذلك أن في القرن الذي نعيش فيه لا شك في أن أمم الشرق القديم قد أصبحت أممًا جديدة.

الفصل الثاني

أساليب جديدة في المعيشة

التفكك في اقتصاد القرية – عمال أجراء – مزارعون نقديون – نفقات نقدية – "حقوق الأرض" – مصادر الاقتراض

مهما يكن مظهر التكوين الاجتماعي الذي ندرسه، فإنا سنجد أن أعظم التغييرات شأنًا يمكن أن تعتبر أثرًا من آثار إدخال الاقتصاد النقدي أو زيادة التوسع فيه، وتنمية الصناعات الكبيرة، ولكن بعض التغييرات في تلك العلاقات الاجتماعية أكثر اتساعًا من غيرها، وهي تلك التي تقوم عليها التجارة والصناعة في مداهما الواسع، وهذه تتركز في المدن الحضرية التي خلقتها النهضة الجديدة أو زادت فيها زيادة كبيرة. وفي هذه المراكز الحضرية تزدهر نتيجة لهذه العلاقات مجموعات اجتماعية جديدة.

ولا يتأثر التكوين الاجتماعي لهذه المدن، إلا قليلا بالأصل الريفي لأولئك السكان الجدد، والأفضل أن نبحث موضوع هذه المراكز على حدة، على اعتبار أنها في دور التكوين، بدلا من اعتبارها خاضعة للتغيير والتبديل، وموضوع هذا الفصل: فعل المؤثرات الغربية في المنظمات الاقتصادية في المناطق الريفية. ويتوقف فعل هذه المؤثرات على الشكل

الذي تتخذه الفرص الاقتصادية الجديدة، والمسألة الفاصلة هي ما إذا كان من الممكن الحصول على دخل نقدي من الزراعة، فإن صح ذلك فإن التطورات التي نحن بصددها تتعلق بحقوق الجماعة في الأرض وبتنظيم الزراعة واتساع العلاقات التجارية وتوفير الثقة المالية.. أما توسيع الميدان التجاري فهو شيء يدرسه الاقتصاديون دون الاجتماعيين، ومثال ذلك أن في نيجيريا نعرف أن النساء اعتدن من زمن لا تعيه ذاكرة القوم أخذ الفائض القليل من إنتاج الأسرة إلى السوق، وكلما تحسنت طرق المواصلات زادت المسافات التي يقطعها، حتى أننا في هذه الأيام نرى بعض التجار من النساء في سوق أونيتشا[١] يتاجرن في يوم واحد في سلع تبلغ قيمتها ألفًا من الجنيهات، وينقلن تلك السلع باللوريات إلى مختلف أنحاء البلاد، ولكن ما نعرفه لا يشبع رغبتنا في معرفة الكثير عن التنظيم الذي يقتضيه مثل هذا النشاط وعن المركز الاجتماعي للسيدات اللاتي لهن فضل القيام بهذا العمل الاقتصادي الكبير.

وهذا القدم ليس إلا مثلا واحدًا من أمثلة الطرق التي يمكن بها استغلال مصادر الربح الجديدة، حتى تكون الفوارق في الثروة أبعد بكثير مما عرفته هذه المجتمعات في أزمنة سابقة وأصحاب الدخول الكبيرة يستخدمون أموالهم في التمتع بأساليب من المعيشة تقوم على الأقل في مظاهرها المادية، على نماذج من الغرب، وإذا أضفنا إلى هذا ظهور المهن

---

(١) أونيتشا (Onitsha) مدينة في نوب نيجيريا على نهر النيجر إلى شمال الدلتا قليل

الحرة الجديدة، والوظائف ذات المرتبات الثابتة، فإن ذلك يؤدي إلى تنوع في المجتمع، حتى في المناطق الريفية.

وهناك تطور اجتماعي جديد لا نعرف عنه حتى الآن إلا القليل، وهو إنشاء مجتمعات جديدة حسب خطة موضوعة في أماكن تنظم فيها الحكومات استقرار السكان، وقد يكون مرتبطًا بمشاريع الهجرة، كما قد يكون حيث يضطر السكان المنتشرون إلى تركيز إقامتهم في قرى أو في ملكيات موحدة من الأرض. وهناك مجال آخر لم يستطع أحد أن يتتبع فيه عملية التغير في مكان من الأمكنة بخطة واضحة وليس في الوقت الحالي مجال لذلك في أي مكان تقريبًا، وذلك المجال هو أثر إلغاء تجارة الرقيق في التنظيم الاقتصادي.

العمال الأجراء:

في المجتمعات التي تعتمد في الحصول على الدخل النقدي على هجرة العمال الأجراء إلى مراكز العمل، تكون طبيعة الهجرة هي المسألة المهمة، من وجهة نظر الموطن الأصلي لأولئك العمال في المنطقة الريفية: من يشترك في الهجرة؟، وما المدة التي يغيبون فيها عن موطنهم؟، وما القدر الذي يقدمونه إلى الاقتصاد المحلي؟ وما طبيعة الأثر الذي يكون لغيابهم، بالنسبة لأوجه النشاط الاقتصادي الضرورية؟.

وفي معظم المناطق الريفية في الأقطار التي دخلت فيها الصناعة حديثًا، يتغيب في أي وقت معين عدد من الشبان الصغار عن موطنهم في

سبيل الحصول على المال، وقد أصبح أمرًا مسلمًا به أن مكاسبهم تعد قسما من اقتصاد القرية. ولكن أهل القرى لا يزالون يؤملون أن يحصلوا على كل ما يحتاجون إليه من موارد غذائية من زراعة أرضهم الخاصة بالطرق التقليدية، ولكن ما يلزم لهذا العمل من أيد عاملة ينقص بالضبط، بنسبة تحويل هذه القوة العاملة إلى كسب النقد. وأما السلع التي يحصلون عليها بهذا النقد فهي مما لا يمكن إنتاجه في القرية، ولكن إذا نقص إنتاج المواد الغذائية في القرى بسبب النقص في الأيدي العاملة، فإن ذلك النقص لا يمكن أن يعوضه النقد أو السلع التي يقدمها أولئك العمال إلى الاقتصاد القروي.

وفي مثل هذا الموقف قد يكون من العسير على المرء أن يوازن بين المكسب والخسارة، ومن عاداتنا عامة أن نعتقد أن الحصول على مقدار أكبر من السلع المختلفة دليل على الرقي في مستوى المعيشة، كما نرى أن النقص في الموارد الغذائية دليل على التأخر، ولا يقبل كثيرون من أهل القرى التخلي عن السلع الجديدة في سبيل المزيد من الغذاء، بل إن العائلات التي تجد نفسها في نهاية الأمر في موقف حرج بسبب غياب رجالها مدة أطول مما يجب، لعل تلك العائلات نفسها هي التي شجعتهم في أول الأمر على الخروج في طلب ما يستطيعون تحقيقه من المكاسب.

وإن إدخال نظام العمل بالأجر إلى الأقطار المدارية لم يكن – إلا في الأحوال النادرة – مجرد أثر من آثار الإغراء، ويستطيع المرء أن يذكر حالات قليلة في إفريقيا أصبح فيها السكان على إلمام بالسلع التجارية

قبل أن يكون هناك أي طلب على العمال، ولهذا فإنهم عندما سمحت لهم الفرصة أقبلوا على الهجرة من مواطنهم في سبيل الحصول على المال، ومن أمثلة ذلك قبائل بتشوانا لاند فقد كان بعض رجالهم يسعون في سبيل العمل في مناجم الماس في كمبرلي قبل أن يكون هناك أي تجنيد منظم للعمال.

على أنه في أحوال أخرى أكثر لم تكن المزايا التي يحصلون عليها عندما يقيمون مدة طويلة وسط ظروف لا عهد لهم بها وفي أماكن غريبة عنهم وبعيدة عن وطنهم، لم تكن تلك المزايا واضحة أمام الشبان الذين يدعون للانضمام إلى ذلك العمل، ولهذا تستخدم أنواع مختلفة من الضغط لإقناعهم بذلك، ولم يكن وكلاء تجنيد العمال يدققون كثيرًا في الطرق التي يتبعونها للحصول على العمال، وكان على العمال أن يوقعوا على عقود تلزمهم العمل مددًا محددة. وكانت مخالفة مثل هذه العقود تعتبر جريمة.

وفي تلك الأنحاء من العالم – وخاصة في البحار الجنوبية وفي جنوب شرقي آسيا – حيث كان العمال ينقلون بطريق البحر إلى أماكن العمل، ادعى أصحاب الأعمال أنهم لا يستطيعون تعويض ما ينفقون، إلا إذا أمكنهم إبقاء الرجال مدة ثلاث سنوات، وعلى سبيل المثال كانت مدة عقد العمل العادي في غينيا الجديدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد مرة أخرى. وإن قصة العصر الأول للتنمية الاقتصادية في الجهات المدارية ليست من أكثر الصفحات إشراقا في التاريخ.

على أنه قد لا يكون الأمر صحيحًا تمامًا في هذه الأيام في أي مكان على سطح الأرض بل إنه في بعض الأماكن قد يكون الأمر غير صحيح بالمرة، إذا قلنا إن العمال يتركون موطنهم للعمل بالأجر تحت ضغط آخر غير رغبتهم في الحصول على دخل نقدي، ومما لا شك فيه أن من أشكال الضغط التي لها مغزى خاص الالتزام بدفع ضريبة للحكومة، وهذا الالتزام في شكل من الأشكال يخضع له جميع الرعايا في الحكومات المنظمة، وذلك لمواجهة نفقات الحكومة، ولو أن التاريخ يحدثنا عن بعض أولي الأمر الذين يتباهون بالقول بأن حاجة الناس إلى المال لدفع الضريبة المقررة كثيرًا ما دفعت الشبان إلى السعي وراء العمل بالأجر إلا أنه ليست هناك إلا حالات قليلة فرضت فيها ضريبة أو زيدت فيها ضريبة قديمة لهذا الغرض وحده.

وقد فرضت بعض الحكومات أن تستخدم الضرائب لهذا الغرض، ولو أن كثيرين من أصحاب العمال يلحون في ذلك، ولا نجد في هذه الأيام إلا حالات قليلة – إن وجدت – لا يهتم فيها الناس بالمال إلا من أجل دفع الضرائب. وفي الوقت نفسه لا يزال هناك كثيرون يكون الاعتبار الأول لديهم عندما يقررون ترك وطنهم، للسعي في سبيل الرزق في وقت معين، هو أن الضريبة قد حل موعدها، ويمكنهم بأسهل سبيل سداد الضريبة إذا قبضوا مبلغًا من المال مقدمًا من أجورهم من وكالة تجنيد العمال، ومن ناحية أخرى قطع بعض الناس مسافات طويلة سعيًا وراء الأجر قبل أن يخضعوا لأية ضريبة على الإطلاق.

وإذا نظرنا في أنحاء مختلفة من إفريقيا يمكننا أن نرى أناسًا تلعب الأجور الاقتصادية التي يكسبونها بعيدًا عن موطنهم دورًا قل شأنه أو عظم، ويعرف عامة الناس بخبرتهم أن الطلب على السلع التجارية يزداد يومًا بعد يوم حتى تصبح تلك السلع أشياء لا يمكن الاستغناء عنها، ولهذا يحق لنا أن نعتبر أولئك الأقوام في مراحل مختلفة من عملية عامة، ففي طرف منها توجد جماعة النوير في جنوب السودان – ولعل ذلك كان منذ حوالي عشرين سنة عندما كان أحد علماء الأنثروبولوجيا يدرس أمورهم دراسة دقيقة(١) – ولا يهتم النوير بشيء مثل اهتمامهم بماشيتهم ولا يزالون يحصلون على مورد معاشهم كله من بيئتهم وهي بيئة قاسية إلى درجة غير عادية، وربما يأتي بعدهم النجوني في تنجانيقا، وهم جماعة تقديرهم للضروريات عندهم بسيط، ولكن ذلك يشمل القماش القطني بدلا من الجلود التقليدية، وهناك أقوام آخرون يهتمون بالمحاريث والدراجات والمشاعل الكهربية، والأسرة، وأوعية الصاج المدهون بالمينا، وأواني الطبخ من الألومنيوم.

ويمكننا أن نترجم مستوى الضرورات عند جماعة من الجماعات إلى قيمته النقدية، على اعتبار أنها دخل سنوي معلوم، وفي الواقع قد وضع

(١) من أشهر الأنثروبولوجيين الذين درسوا هذا الموضوع سيجمان (شارل جريل) الذي كان أستاذًا للأنثروبولوجيا في جامعة لندن وقد زار السودان (١٩٠٠–١٩١٠)، ومن كتبه الشهيرة races of Africa, 1957 وقد توفي ١٩٤٠.

هذا الحساب بالنسبة للنجوني[١]، وتبين أنه في أي مكان بالنسبة لجميع السكان، لا يصل الحساب إلى مستوى يجعل من الضروري للشاب النجوني أن يعمل بالأجر طول حياته العملية والواقع أن أولئك الأفراد الذين يقررون أن يحترفوا العمل بالأجر طول حياتهم إنما يهجرون وطنهم، ويستقرون في إحدى المدن.

أما الآخرون فيكتفون بالزيارات الموسمية إلى مراكز العمل التي يقوم بها الشبان الذين ينتظر منهم مساعدة والديهم كما يعولون زوجاتهم وأطفالهم، وفي الأيام الأولى من الإدارة الأوربية، في الأقطار المدارية، كان المفروض أن الرجال لا يقومون بعمل من الأعمال، وبالنظر إلى أنهم لم يبلغوا بعد مرتبة الشعور النبيل نحو مركز المرأة، الذي يعتبر من صفات الطبقات الوسطى في أوربا، فإنهم جعلوا زوجاتهم يقمن بالعمل كله.

وحقيقة الأمر أن في معظم الأقطار المدارية، كما في معظم مجتمعات الفلاحين تعمل النساء عملا شاقًا جدًا وعليهن بعد إعداد الطعام أن يحملن الماء العذب وحطب الوقود، وأن يقمن بقسم كبير من الزراعة، والواقع أيضًا أن واحدا من نواحي النشاط التقليدي للرجل، وهو القتال، قد انتهى بسبب قيام حكومات على مستوى عال، كما أن ناحية أخرى من نشاط الرجل – وهي الصيد – قد فقدت أهميتها الاقتصادية. ومع ذلك فهناك أوقات يكون فيها الشبان مطلوبين للعمل في الحقول، وخاصة

---

(١) انظر كتاب هجرة العمال في الاقتصاد الريفي تأليف دكتور جليفار: p.h.gulliver: labor migration in a rural economy.

عند إعداد الأرض للبذر، وبوجه خاص في المساحات التي تستعمل فيها المحاريث.

ومن السهل أن يؤدي النقص في الأيدي العاملة في تلك الفترة إلى عجز في ما يحصلون عليه من الغذاء، كأن تكون مساحة الأرض التي تعد للبذر أقل مما يجب أو أن تكون الأرض الزراعية كلها لا تعد في الوقت المناسب بالنسبة لأول سقوط الأمطار. ويعرف كثير من الرجال الذين يتركون موطنهم طلبًا للمال حق المعرفة أن غيابهم سيسبب خسارة في موطنهم، ولهذا يحاولون تدبير موعد رحلتهم بحيث لا يتغيبون في الأوقات التي تكون فيها الحاجة إليهم ماسة، ولكن الأمر يزداد حرجًا كلما ارتفع الحد المقرر عليهم جمعه من الأجور، وفي الأيام الأولى من العمل في مناجم الماس في كمبرلي، لم يكن على عمال ألتسوانا أن يمكثوا بعيدًا أكثر من أربعة إلى ستة أشهر، على أن بعض العمال يجتهدون حتى يعودوا إلى أسراتهم في موسم الحرث كل سنة، وهناك عمال يصرون على أداء نصيبهم من العمل في الوقت الذي تشتد فيه الحاجة إليهم قبل أن يغادروا موطنهم، وفي بعض الأقاليم يضطرون إلى البقاء حتى ولو أدى ذلك إلى أنهم لا يعودون إلى موطنهم في العام المالي.

ويستطيع النجوني من أهل تنجانيقا، أن يؤدوا ما يلزم لمستواهم الضعيف نسبيًا من الحاجات النقدية، إذا قام كل رجل منهم برحلتين للعمل بالأجر في أثناء حياته، ومعظم الرجال يخرجون في الرحلة الأولى قبل الزواج، وكثير منهم يقوم بالرحلتين قبل سن الثلاثين، على أن لديهم

مصدرًا آخر للنقد، وهو الطباق الذي يمكنهم زراعته في موطنهم، ولكن الطباق لا يعطي ربحًا كبيرًا ويقنع به العجائز من الرجال، ولكن يحتمل فعلا أن يرتفع مستواهم وأن يتخذوا منهجًا شبيهًا بما تتخذه قبائل ألتسوانا (في جنوب إفريقيا) حيث يزداد بانتظام مجموع الفترات التي يقضونها في موطنهم بين الأوقات التي يكسبون فيها أجورهم، وعندما يحدث ذلك يصعب عليهم من الناحية العملية أن يوفقوا بين عملهم كمزارعين وعملهم كعمال مأجورين.

ومن أسباب هذا التطور عند ألتسوانا، أن ما لديهم من منتجات محلية – يمكنهم بيعه – قليل جدًا، وأن جملة دخلهم النقدي، وتبعًا لذلك جملة السلع التي يملكها مجتمعهم، أعلى مما يمكن أن يحصلوا عليه، مهما يكن الأمر لو لم يذهب الشبان للعمل بالأجر – ولكن نصيب كل فرد بطبيعة الحال ليس مساويا لنصيب الآخر – فقد تكون هناك عائلات ليس لديها شبان، وربما ينسي الشاب الغائب أن يرسل مالا لأهله وربما قد يعجز عن ذلك، وربما يقرر أن يظل في المدينة طول حياته، وينسى بذلك الروابط القديمة بينه وبين أهله وينشئ روابط جديدة عن طريق الزواج بنساء أجنبيات.

ويمكن في حالة الزراعة أن نرى نتائج هذا العمل في غاية الوضوح، فعندما كانت الأقلية وحدها هي التي تترك موطنها، كان هناك دائمًا بعض أقارب العامل الغائب على استعداد لمساعدة زوجته فى حرث الأرض، ولكن كلما زاد عدد الغائبين، ثقل العبء على المختلفين في الموطن، ولهذا

قد تبقى بعض الأرض بغير حرث أو يتأخر إعدادها لموسم الزراعة. وأحيانا يرسل الغائبون لزوجاتهم مالا للإنفاق على حرث الأرض، وإن استخدام عمال بالأجر في هذه الحالة يخلق نوعًا جديدًا من العلاقات الاجتماعية يحتاج إلى دراسة أوفى سنعرض لها فيما بعد.

وقد بلغت هذه العملية في اتحاد جنوب إفريقيا شأوا بعد من هذا، ويرجع ذلك من جهة إلى الطلب الذي يزداد بانتظام على العمال الإفريقيين، ولكن هناك عاملا آخر له أهمية خاصة، وهو النقص المتناهي في الأرض الصالحة للزراعة، وهذا أيضًا عنصر من عناصر العملية الحديثة للتغير الاجتماعي تجب دراسته فيما بعد، وليست مساحة الأرض التي تختص بها معظم الجماعات الإفريقية في الاتحاد كبيرة بحيث تسمح بأن يكون لكل أسرة حقل يزرعون فيه ما يلزمهم من غذاء، فضلًا عن أن يتبقى شيء منه يبيعونه، ولهذا الموقف مثيل في معظم الأجزاء المكتظة بالسكان في مناطق أخرى. ولكن الحالة في اتحاد جنوب إفريقيا قد بلغت الحد الأقصى، وقد قيل عن إقليم كيسكامهوك في ولاية الرأس إنه لو لم يكن هناك مورد العمل بالأجر لمات الناس جوعًا[1] وهنا يقضي عدد كبير من النساء –كما يفعل الرجال – أفضل سني عمرهن في العمل بعيدًا عن موطنهن الريفي، وبذلك يبقى العمل الزراعي بدرجة أكبر من نصيب الأطفال والعجائز.

---

(1) d.h. Houghton and e.m.walton: the economy of a native reserve. 1952 p.183.

وأشد مظاهر هذا الموقف إيلاما للنفس – في نظر المسئولين عن سياسة الحكومات – أن الموارد الزراعية لا تلقى العناية الكافية بتنميتها، وإما أنهم – وهذا هو الأغلب – يتلفون تلك الموارد بطرقهم الزراعية العقيمة.

وعلى الرغم من أن المصالح الإفريقية تدرب المشرفين على القيام بإرشاد الفلاحين إلى الطرق الزراعية التي تحفظ على الأقل خصوبة التربة من التلف التام، وإن أمكن تساعد على زيادة الإنتاج، ولكن يحدث أنه في وقت معين أن يكون معظم الرجال الصالحين من المزارعين ذوي النشاط والذكاء، الذين يجب أن يتلقوا الإرشاد والتعليم، بعيدين عن وطنهم يمارسون أعمالا أخرى غير الزراعة.

ويندر أن يفكر أحد من هذا الطراز من الرجال أن يقضي في العمل الزراعي مدة أطول مما يقضيها في عمله كأجير، ويضاف إلى ذلك أن العمل في رعي الماشية هو أيضًا في اضمحلال، وقد كان ذلك العمل دائما من اختصاص صغار السن من الرجال، وهو عمل لا يستطيع القيام به النساء أو العجائز من الرجال، وقد أصبح اليوم من نصيب الصبية، والواقع أن العمل بالأجر ربما يكون له إغراء كبديل من فترات العزلة الطويلة في الأماكن النائية حيث يرعى ألتسوانا ماشيتهم في وقت تكون فيه جميع الأرض القريبة من القرية مشغولة بالمحاصيل الزراعية، ويحدث مثل هذا عند

قوم آخرين يختلفون عن ألتسوانا كل الاختلاف، وهم الفولاني[1]، رعاة الماشية في غرب إفريقيا، ولو أن السعي وراء العمل بالأجر هناك ليس ضروريا، ولكن الشبان ينتهزونه، كفرصة للهرب من العمل المرهق.

ومن وجهة نظرنا إلى الكفاية الاقتصادية يجب علينا أن نقر بأن مزارع الكفاف السابق بين الأقوام الذين أصبحوا يعتمدون على العمل المتنقل، عندما يستجيب إلى الفرص الجديدة يؤدي عمله هذا إلى نتائج غير سعيدة، وليس هذا بحال من الأحوال راجعًا إلى حرية الاختيار أمام العمال، وقد أدرك كثير من أصحاب الأعمال أن من الملائم لهم أن تكون معظم الأيدي العاملة من غير المتزوجين الذين يتقاضون أجرهم دون أن يراعى في ذلك أنهم يعولون أسرة. ومن جهة أخرى وجدت الحكومات الأمر ملائمًا لها، إذ يرفع عن كاهلها مسئولية إعالة العمال العاطلين، وقد يطيب لهم أن يعتبروا المكاسب المالية التي يعود بها العمال موردا إضافيًا لاقتصاد الكفاف في المناطق الريفية، ويمكن الرجوع إليه في أي وقت تحل بهم أزمة اقتصادية، ولهذا قل أن يبذل أولو الأمر مجهودا لإغراء الإفريقيين أو غيرهم ممن يعملون في المناطق المدارية بالانفصال التام عن حياة القرية، وأن يتخذوا بدلا منها حياة أهل المدن الذين يعتمدون اعتمادًا كليًا على أجورهم.

---

(1) الفولاني أو الفولا قبائل من الرعاة اعتنق أكثرهم الإسلام بعد القرن الثاني عشر وهم خليط بين الحاميين والزنوج في غرب إفريقيا يمتازون بطول القامة وطول الشعر واستقامة الأنف.

وقد كانت حكومة الكونغو البلجيكية السابقة الحكومة الوحيدة التي عمدت إلى ذلك بطريقة جدية، وبالعكس ينفر كثير من الحكومات مما يسمونه أحيانا "التحليل القبلي" للشعوب غير الأوربية، وقد سعى بوجه خاص اتحاد جنوب إفريقيا أعظم الأقطار الإفريقية تصنيعا، سعيًا متواصلا لوقف هجرة الإفريقيين الدائمة من الأرض المخصصة لهم، ومع ذلك فإن رغبات الإفريقيين أنفسهم لها أهميتها في هذا الموقف، ولو أن من يرغبون منهم في سكنى المدن يزداد عددهم يوما بعد يوم، إلا أن كثيرين منهم لا يرغبون في ذلك ويفضلون أن تكون لهم قدم في كل من العالمين، معتبرين القرية موطنهم الأصلي الذي يحتفظون فيه بأرضهم وما يتبعها من حقوق وفيها تنشأ أطفالهم وهم في الغالب يعودون إليها بعد غياب سنين كثيرة وقد ملوا في النهاية حياة العمل بالأجر.

وليس موضوع هذا الكتاب بحث مشاكل السياسة الحكومية، وإنما موضوعه بحث التغيرات التي تطرأ على العلاقات الاجتماعية بفعل الحضارة الصناعية الغربية، وفي هذا المجال تهمنا التغيرات في التنظيم الاقتصادي إذ نرى أن تقسيما جديدًا في العمل قد ظهر وفيه تعتمد الأسرة على شبانها – أي الأب في مرحلة والأبناء في أخرى – من أجل دخل نقدي لا تستطيع الأسرة الاستغناء عنه ولكنها ما زالت تعتمد في مواد غذائها على عمل تقليدي به الآن أيد عاملة أقل عددا وأضعف كفاية مما كان متيسرًا لهذا الغرض في الزمن الماضي، ونرى أيضًا أن الاعتماد التقليدي على الأقارب ليحلوا محل شخص يعجز عن إنجاز الأعمال التي يجب أن يقوم بها هو، هذا الاعتماد قد أصبح الآن غير ممكن

وفي هذا المجال – كما أشرنا قبلا – نشهد ظهور علاقات تعاقدية جديدة يمكن بوساطتها إنجاز العمل الذي لا بد من إنجازه، وليست هذه الأنظمة في جميع الحالات معاملات نقدية فقد لوحظ أن رجال ألتسوانا قد يرسلون المال إلى زوجاتهم ليدفعن أجر الحرث. كما يفعل رجال أليسوا في نياسالاند (الآن مالاوي) إذ يدفعون أجرًا لمن يعنى بصيانة مساكنهم مدة غيابهم، ولكن هناك حالات أخرى تقوم فيها المرأة بدعوة صديق للأسرة لحرث حقلها في مقابل نصيب يأخذه من المحصول.

والترتيب الأخير عمل من أعمال المصلحة المتبادلة، فقد يكون هناك رجال لديهم من الأرض الخاصة بهم أقل مما يمكنهم زراعته، ويمكنهم بالاتفاق على المشاركة في المحصول أن يزيدوا في الواقع المساحة التي يزرعونها. والمثلان الأخيران لقوم لا يستطيعون كسب دخل نقدي من الزراعة ولكن هناك كثيرين مثل النجوني في تنجانيقا، لديهم من الأراضي ما يكفي لزراعة محصول نقدي، ولديهم سوف لتصريف إنتاجهم، ولهم أن يختاروا بين البقاء في موطنهم حيث يزرعون أرضهم، وبين كسبهم النقد الذي يحتاجون إليه، وذلك في عمل يبعدهم عن موطنهم.

ويتم الاختيار بتقدير معقول قائم على حساب الفرق في الفائدة مراعين في ذلك أن الأجر الذي يطلبونه بدفع بانتظام، في حين أن المزارع المستقل عليه وحده أن يتحمل الأخطار التي تواجهه، وعند النجوني، هذا الحساب واضح إلى حد كبير، فإن ما يستطيعون كسبه بزراعة الطباق أقل مما يمكن كسبه بالعمل بالأجر، ولكنهم كلما زادت بهم السن يقنعون

بدخل أقل – ومن الناحية العملية هذا معناه أنهم يحتفظون بملابسهم مدة أطول – ويأملون أن ينالوا هدايا من أبنائهم بين آن وآخر.

وهناك أيضًا أقوام، مثل مزارعي الفول السوداني في نيجيريا الشمالية الذين يذهبون كل سنة نحو الجنوب، بعد أن يتموا حصاد محاصيلهم الخاصة، وذلك للعمل في مزارع الكاكاو حيث يأتي محصولها متأخرًا، وهذا يعطينا نوعا آخر له مغزاه الخاص من العلاقات الاجتماعية الجديدة وهو استخدام المزارعين الإفريقيين من أصحاب المحاصيل النقدية كعمال أجراء.

المزارعون النقديون:

وبطبيعة الحال أولئك الذين يسمح مركزهم باستخدام عمال بالأجر هم القوم المحظوظون، في أقطار يزرع بها محصول يعطي ربحًا، مثل القطن عند الجاندا والبن عند جماعة تشاجا في تنجانيقا، والكاكاو عند سكان منطقة الغابات الممطرة في غرب إفريقيا، اليروبا والأكان والأجني والبيتي[1] وقد أدي دخولهم في النظام الاقتصادي العالمي إي تغييرات اجتماعية من نوع يختلف كل الاختلاف عن تلك التي وصفناها حتى الآن.

---

(1) هذه الجماعات (Yoruba, akam, agni and bête) موطنهم المنطقة الساحلية غربي نهر النيجرالي ساحل العاج وأكبرها جماعة الأكان التي تنتمي إليها من ناحية الثقافة الأجنبي ومعظم هذه الجماعات تتبع نسب الأم أي أنهم ينتمون إلى جدة قديمة، ولهم عقائد دينية تشمل عبادة الأجداد والأرواح، وعملهم الأساسي الزراعة في درجات مختلفة من التقدم ونظامهم الاجتماعي قبلي، ولهم رؤساء ومجالس للشيوخ (دائرة المعارف البريطانية).

ومن الواضح أنه إذا كان للمزارعين الإفريقيين أن يزرعوا محاصيل تجارية فضلا عن المحاصيل الغذائية فيجب أن يزرعوا مساحة أكبر مما كان يفعل آباؤهم وقد يظن الغريب في بساطة أن هذا يمكن عمله "بأن يشتغل الرجال بجد أكثر" ولا ريب أن هناك حالات – منها حالة الجاندا – حيث يعمل الرجال اليوم عملا كثيرًا في حين كانت التقاليد تقضي بألا ينتظر منهم أي عمل زراعي.

ولكن هناك دائمًا فترات قمة تشتد فيها الحاجة إلى العمال، وهي تتطلب من الأيدي العاملة أكثر مما يتوافر عادة في أسرة واحدة، وأخصها طبعا فترة الحصاد، وكلما زاد المزارع من الإقدام على زراعة المحاصيل النقدية، زاد الضغط عليه للحصول على أيد عاملة وقت الحصاد.

وعلاوة على ذلك فإن من المزايا التي يمكن للمرء أن يحصل عليها بالمال، إعفاءه من أشق أنواع العمل، وهذه الفكرة ليست قاصرة على الأوربيين، ولو أنهم لسبب من الأسباب يشق عليهم أن يروا انتشارها بين غيرهم من سكان الأرض.

وهكذا يستخدم المزارع الإفريقي الناجح عمالا له خاصة، وإن أمكن يستخدمهم طول العام، ولكنه على أي حال يستخدمهم وقت الحصاد، وكثيرا ما يستخدمون العمال لإقامة المزارع لمحاصيل شجرية، مثل البن والكاكاو، في أرض الغابات البكر، وفي كثير من الحالات يستخدم المالك عمالا لتطهير الأرض، وبعد أن يتم إعداد أرض من هذا النوع، لا تكون هناك بالطبع حاجة لتطهيرها كل سنة ولكن هناك عزق سنوي ويستخدمون في ذلك عمالا بالأجر.

وقد أوردنا فيما سبق أمثلة لأنظمة تسمح للنساء اللاتي يغيب أزواجهن، أن يستأجرن بعض الجيران ليقوم بمهمة الحرث أو تسقيف المنزل، وهي اتفاقات محدودة لعملية واحدة، ولكن من الصفات المميزة للتطورات الحديثة في الزراعة الإفريقية أن الناس لا ينتظرون أن يعقدوا صلات دائمة للأجير وصاحب العمل بين أعضاء من قبيلة واحدة، وفي هذا يمكننا أن نذكر أن ما قال به مين (maine) عن الانفصال التام بين جماعات تقوم على المركز الاجتماعي، وجماعات تقوم على التعاقد، لا يمكن قبوله بغير قيد أو شرط فإن العلاقة بين صاحب العمل والأجير علاقة عقد، ولا يهم صاحب العمل في العادة أمر المركز الاجتماعي لعماله، ولكن في كل مجتمع أناس يعتقدون أنه من غير اللائق بهم أن يؤدوا أنواعا معينة من العمل.

وفي المجتمعات الزراعية التي يكون فيها العمل بالأجر تطورا جديدا، ليس من عادة المرء أن يأخذ أجرًا مقابل عمل يؤديه في موطنه نفسه، ولعل السبب في ذلك أن معناه الاعتراف بأنه لا يستطيع أن يبلغ مركز المزارع المستقل، وربما لأن ذلك بكل بساطة يستعدي تغييرًا جذريًا أكثر مما يحتمل في نظام العلاقات المألوفة.

وفي كل من إفريقيا والصين يجلبون العمال الأجراء غالبًا من مناطق خارج حدود القرية التي يعملون فيها وكثيراً ما يكونون من شعوب متآلفة في أوغندا ونيجيريا وغانا من قبائل تقيم خارج منطقة الزراعة النقدية. وأما في الصين فيجلبون العمال من السكان البدائيين في الجبال، وأما إذا كان العمال من الصينيين فيأتون من قرى أخرى..

ويعتبر هؤلاء المهاجرون "أجانب" بمعنى أقرب إلى الواقع من المعنى الذي كان لهذه الكلمة في القرى الإنجليزية بالنسبة لمن يجيئون من أجزاء أخرى من إنجلترا فلهم لغة مختلفة، ويتبعون رؤساء مختلفين، وقد يجيئون من أقطار مختلفة، مثل المهاجرين إلى أوغندا من الكونغو، أو إلى غانا من الأقطار التي يتكلم أهلها اللغة الفرنسية، وقد يكون بعضهم من أمثال العمال الإفريقيين المتنقلين الذين يستخدمهم المقاولون الأوربيون. وبعض العمال يرجون أن يستقروا في بلاد غنية، وأن يصبحوا مزارعين مستقلين، وفي بعض الأحيان يقابلون في سبيل ذلك من المشقات ما يقابله الإفريقيون الذين يحاولون الاستقرار في مدن أنشأها الأوربيون.

ومن الأقاليم التي تستقبل المهاجرين إقليم بوغندا[١] وإليه يفد سيل منتظم من عمال روندا وبورندي[٢] وقد كانتا في وقت من الأوقات تحت الوصاية البلجيكية، كما يفد عدد أقل من الأقاليم الداخلية في أوغندا نفسها ومن كينيا الغربية. ويرحب بهم أصحاب الأعمال من الإفريقيين وغير الإفريقيين، ومما يهم الباحث في موضوع التغيير الاجتماعي الشروط التي يتعهد بموجبها العمال في عملهم لأصحاب الأعمال.

---

(١) بوغندا إقليم يقع شمال بحيرة فكتوريا ويطلق على سكانه الباجندة أو – الجاندا ولهم تاريخ قديم بعضه أسطوري وبعضه ثابت وكانت لهم مملكة ذات شأن ومن ملوكها متيزا الذي توفي سنة ١٨٨٤ ولقبه كاباكا.

(٢) بورندي أو أورندي ويقع الإقليمان روندا وبورندي شرقي بحيرة كيفو وعند الطرف الشمالي الشرقي لبحيرة تنجانيقا. وكانتا في الأصل قسما من تنجانيقا. ولكن عقب الحرب العالمية الأولى وضعتا تحت الانتداب البلجيكي وفي الوقت الحالي كل منهما دولة مستقلة منذ يوليه سنة ١٩٦٢.

وكثير من العمل الذي يؤدونه هو من نوع العمل المؤقت، لمدة يوم أو يومين مع عدد من أصحاب الأعمال المختلفين بالترتيب، وأحيانا يشتغلون من أجل قوت يومهم فحسب، وفي أحيان أخرى يكلفون بعمل معين مثل تطهير مساحة من الأرض. ويحصلون مقابل ذلك أجرًا يتفق عليه بعد مساومة قاسية، وهذا النوع من العمل يميل إليه بوجه خاص غير المتزوجين من الشبان، حيث تقيم فرق منهم معسكرات صغيرة من أكواخ القش، ويذهبون إلى العمل جماعات، وقد يجمع أولئك العمال بين فترات من العمل بالأجر وفترات من العمل من أجل القوت اليومي.

ويعمل عمال آخرون عند صاحب عمل واحد مقابل أجور منتظم، وهؤلاء يعملون حينًا في الزراعة وحينا في أعمال مما كانت تؤديه قبلا نساء المنزل، مثل جلب الماء وحطب الوقود، وهم يكلفون من الأعمال مثل ما كانت تكلف به في الأيام الغابرة أسرى الحروب الذين يصبحون رقيقا.

وفي هذا المجال نجد أن التغيير، الذي يستحق أن ننوه به في مجتمع جاندا، هو التغيير في الظروف التي كانت تهيئ للقوم أن يسيطروا على هذا المزيد من القوة العاملة، أما الأسرى فالظاهر أنهم كانوا يوزعون، كما كانت توزع الغنائم الأخرى، بعد الانتصار بين الذين اشتركوا في الحرب، وذلك وفق مبدأين: أحدهما أن المحارب البارع يستحق أن ينال جزاءه، والآخر أن غنائم الحرب مورد يجد فيه الحاكم وسيلة لتكريم رعاياه الذين كان إخلاصهم له بارزًا.

أما اليوم فإن أحد الجاندا قد يسمح له مركزه باستخدام عمال لأنه مزارع ناجح أو لأنه يملك أرضًا (وهي ظاهرة خاصة في مجتمع الجاندا سنعود إليها فيما بعد) أو لأن له في الهيئة السياسية مركزًا يدر عليه مرتبًا نقديًا، وقليلون جدًا من يستخدمون عددًا كبيرًا من العمال، وبينما العمال الذين يسعون للحصول على عمل في الشركات الأوربية لا يعنيهم إلا أجورهم للحصول على دخل نقدي نجد أن المهاجرين إلى بوجندا كثيرًا ما يجمعون بين العمل غير المنتظم وبين زراعة قطعة أرض بالقطن، وقد يحصلون بذلك على قدر أكبر مما يكسبون من الأجور. وربما كانت الأجور وسيلة فقط لسد الحاجة بينما ينتظرون حتى يجمعوا المحصول الذي زرعوه.

ولكي يزرعوا مثل هذا المحصول يجب عليهم بالطبع أن يدبروا أمر الأرض مع من يشرفون على توزيعها، وتتأثر مسألة حقوق الأرض والتصرف فيها باحتمال تحويلها إلى غرض تجاري، وهذا موضوع واسع سنعرض له بشيء من التفصيل في مكانه المناسب، ولكن ما يستحق أن نذكره في السياق الحالي أن المزارع لا يدفع مقابل حق الزراعة إيجارًا نقديًا بل نصيبًا من المحصول –كيسًا أو كيسين من القطن بعد جمعه – وبالطبع يكون ما يدفعه فعلا هو القيمة النقدية لهذا القدر من القطن.

وفي غرب إفريقيا مزارع الكاكاو في الإقليم الغربي من نيجيريا وفي غانا وساحل العاج تجتذب العمال إليها من المناطق التي هي أقل حظًا من الخيرات. ويجئ بعض العمال أيضًا إلى هذه الأقاليم على أمل الاستقرار فيها، كما يجئ البعض الآخر لكي يقضي مددًا قصيرة لكي يكسب دخلًا

نقديا في جزء من السنة، حينما يقل العمل في زراعة المحاصيل الغذائية في موطنه، وليست الحاجة إلى العمال قاصرة على جمع محصول الكاكاو وإعداده للسوق، بتجفيف الحبوب وتعطينها ونقلها إلى المشتري، ولكن الحاجة إليهم أيضًا تكون أحيانا لعزق الأرض، وغالبا لإعداد مزرعة جديدة، وهذا يقتضي تطهير الغابة البكر.

وفي غانا حيث قامت دراسة دقيقة لتنظيم زراعة الكاكاو[١]، هناك تنوع أكبر شأنًا في أنواع الأنظمة التي توضع بين صاحب العمل والعمال أكثر مما هنالك في بوجندا، ويعمل بعض العمال، كما في بوجندا بالأجر اليومي، وبعضهم بالعملية، وبعضهم يرتبطون لمدة سنة مع أحد أصحاب الأعمال. وهذا الطراز الأخير يستخدم خاصة في تطهير مزارع الكاكاو الجديدة وزرعها وعزقها. ويقدم صاحب العمل للعمال الطعام والعدد وملابس الشغل وأحيانًا المسكن، وبهذا يحق لصاحب العمل أن ينتفع بوقت العامل كله، وهؤلاء العمال هم غالبًا العمال المتنقلون بالمعنى الصحيح وتكون لهم في مكان آخر مساكن لا ينوون التخلي عنها. وهناك طراز وسط وهو العامل الذي ينال أجره مقابل عمله يعمله في مزرعة الكاكاو بقدر يحدد مقدمًا لكل كيس يجمعه من الكاكاو، ويعده ويحمله إلى السوق. ومثل هذا الرجل قد يجئ إلى منطقة الكاكاو من أجل موسم المحصول فقط، أو قد يقضي القسم الأكبر من وقته هناك، على أن يذهب

---

(١) كتاب: «زراع الكاكاو في غانا (سابقًا ساحل العاج) سنة ١٩٥٦ تأليف بولي هل" « the gold coast farmer 1956» .Polly hill

بين آن وآخر إلى موطنه، وقد يأتي بأهله معه، وفي هذه الحالة قد يربط نفسه بصاحب عمل واحد، وعندئذ ينتظر منه أن يعزق المزرعة، كما يجمع محصولها، وقد يعمل لأكثر من مزارع واحد، وقد يضيف إلى عمله في الكاكاو مكاسب أخرى.

وإذا اعتزم إحضار أسرته فإن صاحب العمل يعطيه مسكنا وقطعة أرض يزرع فيها ما يلزمه هو وأسرته من غذاء، وهذا النوع من النظام قاصر على مساحات محدودة، ويبدو أنه يرتبط بانتقال أصحاب الأعمال أنفسهم من مركز واحد وهو أكواييم[1] ولا يستطيع المرء أن يقول كيف نشأت طريقة معينة لمكافأة العامل على عمله، ولكن المرء يهمه أن يعرف كيف أن طريقة من الطرق قد تصبح في اعتبار الناس الطريقة الصحيحة بالبداهة، لمجرد أنها الطريقة التي تتبع في منطقة خاصة.

وأحق الأنظمة بالاهتمام هو ذلك النظام الذي يجعل للعامل نصيبًا من المحصول بحيث يكون له مركز المستأجر من رئيس الجماعة، والواقع أن هذا النوع من النظام في غانا يرتبط عند العامة بتلك الروابط التي يحصل بها مزارع مستقل، كما في بوجندا، على حق زراعة الأرض على شرط أن يسلم المالك جزءا من المحصول (وفي غانا يقال للمالك الرئيس).

وكلمة أبوسا التي تعني التقسيم إلى ثلاثة أقسام تستعمل للدلالة على ثلث المحصول الذي يدفعه المزارع المستأجر إلى الرئيس، وعلى حق العامل

([1]) انظر الهامس في الصفحة التالية.

في الحصول على ثلث المحصول مقابله. وقد استخدام أول عمال الأبوسا في تطهير مزارع الكاكاو الجديدة وزراعتها، ويمكن في أثناء الفترة التي تسبق ظهور الثمار أن يحصلوا على أجور نقدية، ولكن أحيانا يتعهد العامل بإعداد مزرعة جديدة لمجرد تفاهم على أن له الحق في ثلث المحصول طالما كان يرعى المزرعة، وكانوا يحسبون ذلك لا بعدد الأكياس من الكاكاو ولكن بعدد الأشجار أو بمساحة الأرض التي يجمعون ثمارها، ومثل هذا العامل يعمل في الواقع من أجل الحصول على مزرعة صغيرة خاصة به مقابل تطهيره لمزرعة كبيرة لغيره وموالاتها بالعناية.

ومن المألوف في هذه الأيام في بعض مناطق الكاكاو، أن يستخدم ملاك المزارع عمال الأبوسا للقيام بالعمل الزراعي كله، ويقتصرون هم على الإشراف، وهذا يمكن بعضهم من أن يمارسوا حرفًا أخرى كما يجعل من الممكن لرجل واحد أن يملك بضعة مزارع، تبعد كل منها مسافة عن الأخرى، ولو أن هذا المزارع في وقت ما كان يعمل مع أسرته في مزرعته الأصلية ويترك لرجل من الأبوسا مع أسرته العمل في إعداد المزرعة الجديدة، إلا أن طائفة الأبوسا مع أسراتهم يمثلون في هذه الأيام القوة العاملة بأكملها، في المناطق التي يسود فيها هذا النظام.

وقد لوحظ تطور هذا النظام وراء حدود غانا بين جماعة الأجني[1] في ساحل العاج، وذلك أن جماعات مختلفة منهم يقومون بأعمال غير الزراعة،

---

(1) الأجني – agni – ينتمون إلى جماعة الأكان من زنوج غرب إفريقيا، ويقيمون في جنوب غربي غانا وفي ساحل العاج وهم ١٣ قبيلة عددها نحو مائة ألف، ويشتغلون بالزراعة وهم أيضًا

فبعضهم يحفر الآبار، وبعضهم يبني المساكن. وفي داهومي ترحل فرق صغيرة من الرجال من سفالو مخترقين البلاد ولا ينزلون إلا حيث يجدون عملا من أعمال البناء، وأما في غانا فهناك عدد كبير من مقاولي البناء يعملون في مجال ضيق، وفي جميع أنحاء غرب إفريقيا يوجد صغار المقاولين الذين يملكون سيارات للنقل، ولم يقم أحد بدراسة تكوين هذه القوة العاملة ولا شك أننا سنجد عند دراستها أنها قوة تتكون من المهاجرين إلى المنطقة التي يعملون فيها.

النفقات النقدية:

ماذا يفعل أصحاب الدخل النقدي بدخلهم؟ قد عرفنا أن لمعظم الشعوب الإفريقية مستواها الخاص لضروريات الحياة، مهما يكن ضئيلا، ولكن هذا المستوى لا يمكن بلوغه بغير دخل نقدي، حتى إذا كان النقد المطلوب قليلا جدا، ولكن في السنين التي يزداد فيها الرخاء وفي المناطق التي يكون لهم منه حظ أوفر، نرى قوما يكسبون من المال ما يوفر لهم فائضًا يزيد على ما ينفقونه في الضروريات، ويقلد أولئك القوم إلى حد كبير، وعلى قدر ما يستطيعون، نماذج الاستهلاك التي يعرفونها عن الأوربيين، الذين أخذوا عنهم أسرار الاقتصاد النقدي.

يتنقلون للصيد وجمع الثمار الطبيعية. وهم يتبعون نظام المجتمع الأموي في الغالب. والأكواييم أيضًا يتبعون الأكان ولهم لغتهم الخاصة، ويتبعون النظام الأموي وهم ينتمون إلى جدة في عهد قديم ومع ذلك يعترفون بالنسب الأبوي ولهم عقائد من عبادة الأجداد.. والأرواح والإله الأكبر الذي خلق الكون.

وكثيرًا ما يدعو ذلك الأوربيين أنفسهم إلى أن ينسبوا إليهم الإسراف، والتبذير وإضاعة كل ما يكسبونه من مال بدلا من أن يدخروه بحكمة وحرص، وفضلا عن ذلك فيهم ينفقون أموالهم أيضًا في أبواب لا ينفق الأوربيون أموالهم فيها، وخاصة ولائم الزواج والولائم المرتبطة بانتهاء أيام الحداد، وهذا ما يعده الأوربيون مبالغة في التبذير، والواقع أن الأوربيين في بعض الأقطار المدارية، قد شجعوا قيام جمعيات "المعيشة الفضلى" يتعهد أعضاؤها ألا يستسلموا إلى أعمال التبذير من هذا النوع. وفي هذه الأيام التي يزداد فيها الاهتمام بالتنمية الاقتصادية من جانب الذين يضعون سياسة الحكومات، لا شك أن كثيرا من الناس سيعنيهم في هذا الشأن مسألة ما إذا كان من الممكن أن نعيد إلى الأرض مع المحراث نسبة كبيرة من دخل الفلاح.

وإنه لصحيح أن إعادة استغلال دخل المزرعة في الزراعة كثيرا ما يتخذ مظهر استخدام عدد كبير من العمال لتطهير أرض جديدة، بدلا من استخدام أساليب جديدة للمحافظة على التربة، وتحسين غلة المزارع الموجودة، وهو ما يراه كثير من الخبراء المهتمين بالزراعة في المناطق المدارية. ويمكننا القول إن الموارد التي كان من الممكن استخدامها في رفع مستوى المعيشة لأصحاب هذه الموارد، وفق المقياس الذي يراه بعض الأوربيين، تتحول الآن إلى غابات لا تتفق مع هذا المستوى، وعندما نعرض وجوه الاتفاق التي يختارها الفلاح المداري للمقاييس الخلقية، فمن المهم أن نكون على بينة من المقاييس التي نستخدمها.

وإذا كان لنا أن نتخذ مقاييس واقعية لمستويات المعيشة فإن تحكم الفرد في مجموعة أكبر من السلع التي يستهلكها أو يتمتع بها بشكل من الأشكال يكون من غير شك دليلا على ارتفاع المستوى، مهما تكن جملة تلك السلع، ولكن إذا فرضنا أن نعمة من النعم يجب أن تكون لها الأفضلية على غيرها، مثل الصحة، فيحق لنا أن نقول جدلا أن مستوى المعيشة لم يرتفع ارتفاعا حقيقيا إلا إذا كانت المساكن أكثر صحية، وكان الطعام أكثر تغذية، وهكذا.

وأما إذا كانت الأموال التي يمكن استخدامها لهذا الغرض، قد استخدمت في نواح أخرى، فيحق لنا عندئذ أن نقول إن هناك تبذيرا في الإنفاق، وإذا جاز لبعض الناس أن يقولوا جدلا إن الدخل النقدي ينفق جزافا، بدلا من أن ينفق في زيادة الإنتاج، فإن البعض ينسون أحيانا أن ما قد يكون إنفاقا غير منتج في مجتمع ما ليس من الضروري أن يكون كذلك في مجتمع آخر.

ولنأخذ مثالا كثيرا ما يجري على الألسنة، وهو الدراجة التي نراها في كل مكان، وذلك أن الدراجة في قطر لا تتوافر فيه وسائل المواصلات العامة، يمكن أن تعتبر شيئا نفيسًا كوسيلة للانتقال بالنسبة للمنتج الصغير.

وليس من السهل دائما تبرير المصاريف التي تنفق على الولائم، على اعتبار أنها عمل اقتصادي نافع، ومع ذلك فللولائم في بعض الأحيان وظيفة اقتصادية مباشرة، ومع ذلك إنهم في إحدى قرى صيد السمك في

الملايو، يقدمون الولائم في غير مناسبات الزواج، فعندما يرغب الرجل في جمع مال من أجل عمل يعتبر بحق استغلالا ماليا كشراء شبكة جديدة، فإنه يقيم وليمة ولكن كيف يكون ذلك؟ من عادة الملايو أن يقدم للضيوف في الولائم إلى مضيفهم بعض الهدايا. وقد أصبحت القاعدة المتبعة الآن أن تقدم هذه الهدايا نقدًا، وبطبيعة الحال لا ينتظر المضيف هدية إلا ممن سبق أن قدم لهم هدايا مماثلة، ولكن عندما يقدم له جميع هؤلاء مالا في وقت واحد فإنه يستطيع أن يجمع مبلغًا محترمًا، وهذه العملية لا تختلف عن استرداد المرء لمدخراته.

وهذا التعبير يجعلنا نقول إن وجهة نظر من يقدمون الهدايا شبيهة بالادخار، وبالطبع هذه الطريقة من الناحية الاقتصادية ليست معادلة لوضع المبلغ المدخر في صندوق الادخار، ولكنها مع ذلك تؤدي غاية اجتماعية وهي الإبقاء على علاقات الجوار الطيبة وإظهار المرء أنه غير مدين لجيرانه بشيء ما.

أما في إفريقيا فإن الولائم ليست إلا مناسبات اجتماعية خالصة، ولا تجلب عائدًا اقتصاديًا – وهي في الواقع مناسبات للتباهي في الظهور – كما هو الحال في المجتمع الغربي، ولا ينكر أحد أن معظم المزارعين الإفريقيين، يخصصون بعض مواردهم للولائم، قبل أن يخطر ببالهم تخصيص بعض هذه الموارد لإعادة استغلالها فيما يقول عنه الاقتصاديون إنه أمر جوهري في كل تنمية اقتصادية سليمة، ويحق لنا أن نضيف أن أحدا لم يشرح لأولئك القوم هذه النظرة الاقتصادية.

وقد وصف الأنثروبولوجي الهولندي كيوبن نوعين من الإنفاق الذي يقوم به مزارعون أغنياء ممن يزرعون الكاكاو في ساحل العاج[١]، وهما نوعان لا يمتان في الواقع إلى شكل من أشكال الاستغلال، ولكن أحدهما ينال رضا الأوربيين بينما الآخر على عكس ذلك، وقد ذكر للنوع الأول حالة رجل يشغل وظيفة رئيس (أي موظف تنفيذي في الإدارة الفرنسية) وكان له بيت كبير فرشه على الطراز الغربي، وكان يدعو إلى بيته الأوربيين الذين يزورون قريته.

وأما النوع الآخر من الإنفاق فهو لآخرين يتباهون بثروتهم ويوزعون بسخاء اللحم والمشروبات والسجائر والنقود في حفلات الجنائز، وكان الناس ينظرون إلى الأول على أنه رجل قد انحاز إلى الأجانب ضد بني وطنه، وقد جعلته ثروته هدفًا للحسد والعدوان في حين أنهم كانوا يعجبون بالآخرين لمقدرتهم على ممارسة الأشكال التقليدية من الكرم على مستوى أعلى من المقياس العادي، لذلك كان زملاؤهم يحترمونهم لأنهم يراعون التقاليد المفروضة، ومعظم الرجال العقلاء يطيب لهم أن ينالوا هذا التقدير، قدر ما تطيب لهم الصحة والمتعة الأدبية وأسباب الراحة المادية.

وبالطبع هناك أماكن كثيرة تعتبر فيها حيازة المرء لكن على الطراز الأوربي طريقة مقبولة للإعلان عن الثروة، وذلك يثير الحسد، كما هو الحال في كل استعراض للثروة، ولكنه لا يثير الحقد، وليس هناك إلا القليل من الأماكن إن وجدت، حيث ينتظر من المرء أن يزيد ممتلكاته المادية

---

(١) كتاب المزارع الأسود تأليف كيوبن: a.j. kobben: le planteur noir 1956.

الخاصة عن طريق البخل على أولئك الذين لهم عليه حق معلوم، سواء كان ذلك عن طريق القرابة أو عن طريق معروف سابق قدموه له.

والحق أن الأغنياء الذين يشتهرون بالشح لا ينالون شيئا من الإعجاب في أي مجتمع، ولكن القيم الخلقية في المجتمع الغربي تجعل من اليسير على المرء جمع الثروة لأن تلك القيم تقيد دائرة الأشخاص الذين لهم حقوق معترف بها، وفي المجتمعات التي عرفت الصناعة حديثا قد يضطر الأفراد الذين يرغبون في اتخاذ مثل القيم، إلى ترك الوسط الذي يكونون فيه محاطين بأقربائهم وأصدقائهم، ولهذا يتخذون حياة جديدة في مكان آخر.

وبهذا نفسر – في حدود التكوين الاجتماعي – ما يعبرون عنه بالرجعية في المناطق الريفية، كما نفسر ما اعتاد الناس أن يؤملوه من زملائهم ولكنه لا يفسر شخصية الأفراد، وعلينا ألا ننسى أن ما اعتاد الناس أن يعبروا عنه بالرجعية في هذا الشأن ليس أن المرء يمتنع عن أي تعديل يتناسب مع الظروف الجديدة، ولكن أن يرفض المرء تنفيذ جميع التعديلات التي يظن الغرباء، وأحيانا يوقنون أنها تعديلات مطلوبة.

حقوق الأرض:

إنها لفكرة بعيدة بالضرورة عن المجتمع غير التجاري، فكرة أن الأرض مورد غير مباشر للكسب، وذلك بالسيطرة على الأرض باعتبارها وسيلة لزيادة الثروة المادية للفرد، بأن يحصل على إيجار ممن يستخدمونها، وفي مثل تلك المجتمعات التي يسد فيها الناس جميع حاجياتهم تقريبا بالاستغلال

المباشر للموارد الطبيعية لبيئتهم الخاصة، يعتبر حق الفرد في الأرض شرطا لوجوده، والأرض التي تملكها مجموعة من الناس سواء كانت للمجموعة كلها أو لقسم منها، تعتبر عند الجميع ميراث الجدود الذي تجب المحافظة عليه بكل قوة، وهي تعتبر غالبا مركز العقائد والشعائر الدينية.

وبطبيعة الحال لا بد أن تختلف قوة ارتباط الجماعة بأرض معينة باختلاف نظام الحياة، ولا يزال هناك عدد قليل من الرعاة المتنقلين بالمعنى الكامل، والذين لا يتعدى اهتمامهم بالأرض أن يضمنوا الوصول إلى المراعي، كما أن هناك عددا أكبر من المجتمعات الزراعية، التي من عادتها أن تنتقل القرية بكاملها عد سنوات قليلة عندما تصبح أرضها مجهدة، ولكن يمكننا أن نأخذ نموذجا لنا الجماعات التي تستقر استقرارًا مستمرًا، والتي فيها يخلف بعض السكان على الأقل من كل مجتمع محلي، أجدادهم في احتلال أرضهم.

وفي مثل تلك المجتمعات يكاد حق الجماعة في زراعة الأرض يعتبر حقا مدنيا، وهذا الحق يعتبر حقا للفرد بحكم عضويته في جماعة ذات الحقوق جماعية، وفي العادة تكون تلك الجماعة ذات رابطة القرابة، والشائع عامة في إفريقيا وجزر المحيط الهادي أن حقوق الجماعة لا تطغى على حق الفرد من المزارعين في الاحتلال غير المقيد للأرض، وفي أن يزرعها كما يرغب وأن يورثها ورثته.

وفي بعض الأحيان يحق لجميع أعضاء الجماعة صاحبة الحق في الأرض، أن يزرعوها بالاشتراك وفق خطة مشتركة، ولكن المظهر الأساسي

"للملكية المشتركة" كما يطلق عليها هو سيطرة الجماعة على نقل الملكية، أي إشرافها على قبول غير الأعضاء في استعمال أرض الجماعة.

وكلما كانت مساحة الأرض التي تستطيع الجماعة زراعتها محدودة، سواء كان ذلك لأن الجماعة تسكن في جزر أو على مقربة من جيران أقوياء أو لوجود ضغط من السكان على نوع الأرض التي يرغبون سكناها. كلما كان ذلك، قامت ترتيبات معروفة عندهم للسماح لأشخاص من خارج الجماعة في زراعة أرض تزيد على حاجات الجماعة صاحبة الحق في الأرض، ومثال ذلك جماعة الكيكويو[1] الذين ظلوا حتى قبل مجيء الأوربيين مركزين في كشافة كبيرة إلى حد ما في مساحة محدودة فوق حافات ضيقة من مرتفعات كينيا، وقد كان لهم مجموعة معقدة تماما من المصطلحات لوصف "الغرباء" الذين يقيمون في أرض الجماعة وفق طبيعة الترتيب المتفق عليه معهم.

وقد كان هناك نوعان مميزان من هذه الترتيبات: أحدهما أن تأتي المبادأة من الغريب الذي يجئ من مجموعة تنقصها الأرض الكافية، والآخر أن تأتي المبادأة من مالك الأرض الذي تدفعه الحاجة الماسة، فقد يحتاج إلى دابة يقدمها لدفع غرامة أو ليقدم قربانا أو مهرًا في زواج، فهو عند ذلك يستعير الدابة من صديق، وفي مقابل ذلك يمنحه حق استخدام حقل كضمان للدين.

---

(1) الكيكويو مجموعة هامة من سكان كينيا يتكلمون لغة البانتو. انظر كتاب "facing mount kenia", by keniata

والترتيب الأخير تعامل اقتصادي مباشر بمعني أصح من الأول، ولو أنه يجب أن نوضح أن الأرض المرهونة يمكن استردادها في أي وقت مهما كان بعيدا، أما في الحالة الأولى فإن صاحب الأرض لا ينتظر أن يحصل على شيء له قيمة مادية، وإنما ينتظر من "المستأجر" أن يقدم هدية من الحبوب التي يحصدها أو من الجعة التي يقطرها من إنتاج الأرض، ولكنهم لا يعدون ذلك إيجارا بل يعدونه اعترافًا بالتبعية، وإقرارا من الغريب بأنه يعمل هناك بتصريح من صاحب الحق.

وقيمة هذه العلاقة أن يكون للمالك تابع يتمتع بحمايته، وذلك يرفع من مركز صاحب الحق، ويزيد عدد الذين يعضدونه في أية قضية قانونية، أو من يستنصر بهم إذا دعا الأمر إلى قتال، ويمكن لصاحب الأرض أن يكلفه بأداء خدمات صغيرة، وبمضي الزمن كثيرًا ما تنسى علاقة التابع بمتبوع هوياتي وقت تعتبر ذرية الغريب أعضاء في الجماعة صاحبة الحق، ولكن هذا كان الطريق الوحيد الذي يستطيع به الغريب أن يثبت حقه غير المقيد في الأرض التي يزرعها.

وإذا حل النقد بدلا من القسط السنوي من الحبوب أو بدل إعارة البقرة[1] فإن ذلك معناه تغيير كبير في اتجاهات المجتمع نحو حقوق الأرض والعلاقات القائمة على مثل تلك الحقوق. ومن ذلك ظهور دافع جديد يدفع إلى الرغبة في الحصول على أكبر مبلغ ممكن مقابل منح حق من هذه

([1]) المقصود بذلك أن الذي يسمح له بالزراعة في أرض الجماعة عليه أن يعير بقرته إلى صاحب الأرض.

الحقوق كما أنه قد يتبع ذلك ظهور تنافس في بعض المناطق من أجل الحصول على هذه الحقوق.

وينطبق هذا بوجه خاص على المساحات المحدودة التي تصلح لزراعة محاصيل تدر ربحا، كما ينطبق على الأراضي التي تقع في حدود المدن، حيث يسعى من جمعوا ثروة كافية لإقامة مساكن فخمة. والآن المسألة الشائكة هي: هل من الحق أن نحتفظ بالقاعدة القديمة؟ وهي أن الأرض لا يجوز أن تخرج نهائيا من أيدي أصحاب الحق الأصليين، وأن "الغريب" الذي يحصل على مزرعة للكاكاو، يعرض مبلغا من المال أكبر إذا كان الاتفاق أن تنتقل إليه ملكية الأرض نهائيا.

ولكن ما زالت قوانين غانا ونيجيريا ترفض أن تعترف بهذا الأمر، ومثل ذلك ينطبق على قطع الأرض التي تقع في جوار مدن مثل إبادن أو أبيكوتا (في جنوب نيجيريا) ولو أن هذه الأرض يعلن عنها أحيانا للبيع إعلانا عاما، وقد ظلت الحكومات الاستعمارية زمنا طويلا تهتم بالأمر خشية أن يكون السكان الإفريقيون من قصر النظر بحيث يبيعون أو يرهنون جميع أراضيهم، وبذلك يصبحون بغير أرض في حين أن الزراعة ما زالت المورد الوحيد في حياتهم.

ويعترض بعضهم على هذا الرأي بأدلة تعزز الاعتراف بنقل الملكية وتسجيلها تسجيلا رسميا على أن ذوي الأمر لم يتخذوا مطلقا إجراء في هذا الشأن، ويبدو أن الحكومات الجديدة في غرب إفريقيا لا تنوي في الوقت الحالي أن تقوم بشيء من ذلك.

وفي شرق إفريقيا وجنوبها توجد بعض الأقاليم التي أدخلت فيها حقوق فردية بحكم القانون، كما حدث قبل ذلك على مدى أكثر اتساعا في الهند، والواقع أن رفع حقوق من نوع جديد إلى مرتبة القوانين التي تضمنها الحكومة الراقية هو طريق من الطرق لتقديم فرص جديدة لأناس متيقظين لإمكانيات لها مزاياها؛ ففي الهند قد وجدوا أن منح الحقوق الخاصة بالأرض هو طريق لرفع مستوى الحضارة، وقد رأى أحد الذين خدموا في حكومة الهند في الزمن الغابر[١] أن هذا العمل يمكن أن يعتبر تذكارا للحكم البريطاني عندما تصبح جميع المنشآت المادية لذلك الحكم أطلالا.

أما في إفريقيا ففي الحالات التي أنشئ فيها نظام الملكية الفردية اعتبر هذا العمل أضمن سبيل لحماية حقوق الإفريقيين من الاعتداء الأجنبي، وفي أبرز هذه الحالات، وهي حالة المملكة الإفريقية بوجندا، نصح المبشرون أصدقاءهم من الرؤساء الإفريقيين أن يسعوا للحصول على هذا الحق، ويهمنا أن نعرف ماذا فعل القوم الذين حصلوا على حق حرية التصرف في الأرض بالحرية التي منحت لهم.

ومن الطبيعي أن شيئا كثيرا يتوقف على مكانة القوم الذين أصبحت لهم الملكية الحرة في البناء الاجتماعي السابق؛ فإذا منحت حقوق الملكية للمزارعين، فإن ذلك سيمكنهم من أن يثقلوا أرضهم بالدين دون استشارة

---

w.w hunter. Orissa (1872 (vol 2 p 200 (1)

f.g. bailey: caste and the economic frontier, 1957, p.242.

أقاربهم، وفي الواقع هذا ما فعله كثيرون في أماكن ما كان القانون فيها ليسمح بذلك. وإذا منح حق الملكية لرؤساء الجماعات، التي كانت صاحبة الحق المشترك في الأرض فإن أولئك الرؤساء يصبحون ملاك الأراضي بهذه الطريقة كانوا حكاما سياسيين، والذين كانوا فيما مضى يدفعون لهم ضرائب أصبحوا بدلا من ذلك يدفعون لهم إيجارا، وسنعرض للمظهر السياسي لهذا التطور في المكان المناسب في سياق التغييرات في البناء السياسي.

أما عن المظهر الاقتصادي، وهو الطريقة التي بها تتحول حقوق الملكية الحرة إلى منافع، فإن جانبا كبيرا منه يتوقف على حجم قطعة الأرض، وذلك أن مزارع الملكية الحرة التي منحت في إفريقيا إما أنها كانت كبيرة جدًا أكثر مما يجب، أو صغيرة جدا لا تصلح للتنمية على أساس المحاصيل النقدية بمعرفة ملاكها. وقد بلغ متوسط مساحة المزارع التي خصصت لأمراء جاندا ثمانية أميال مربعة. وفي أول الأمر انتفعوا بحظهم السعيد بأن باعوا بعض أجزاء منها، والواقع أن معظمهم اضطروا إلى بيع الأرض لدفع نفقات المساحة.

وماذا كانت أهداف المشترين؟ وقد ذكر بعضهم أن الأرض في أي مجتمع زراعي هي أضمن وسائل الاستثمار، والمزارع الإفريقي أو الهندي، الذي يكون لديه قدر صغير من المال فائض عن حاجته، لا يجد الوسائل المتنوعة لاستثمار المبالغ الصغيرة كالتي توجد في الأقطار الغربية، وفضلا عن ذلك فإنه قد يميل إلى أن يرتاب في هيئة ادخار البريد. ومن الصحيح

أيضًا أن من يملك قطعة أرض لا يكون تابعا للمالك الأصلي ولكن بالنسبة لكثير من الجاندا، هذا القول له مغزى اجتماعي، كما له أهمية اقتصادية. وقد كان الجاندا مجتمعا مكونا من طبقات اجتماعية، بمعني أن الرؤساء، وهم أصحاب السلطان، يتميزون عن الفلاحين، وهم الخاضعون لسلطان الرؤساء. ولا يزال اليوم في إفريقيا، رؤساء يمارسون سلطاتهم في نظام سياسي رسمي، ولكن ملاك الأراضي يندمجون في نظر العامة مع الرؤساء.

والواقع ينتظر منهم أن يتمتعوا ببعض مهام الرؤساء بالنسبة لمن يستأجرون الأرض منهم ويستطيع أي فرد منهم أن يبلغ المرتبة الاجتماعية التي يتمتع بها الرؤساء، وذلك بأن يصبح مالكا لقطعة أرض حتى ولو كان له مستأجر واحد ويستطيع أن يتمتع بعلاقة السيد للتابعين له، وهي ما زالت علاقة تكسب صاحبها وجاهة. ولم يكن ملاك الأراضي الأصليون يتأخرون عن استغلال الحقوق القديمة للرؤساء على رعاياهم بابتزاز أموالهم، ولكن منذ زمن مبكر وضع القانون قيود الحد من هذا الشكل من الاستغلال.

وقد كان لإدخال حقوق الملكية في اتحاد جنوب إفريقيا نتائج تختلف عن ذلك كل الاختلاف، وقد حدث ذلك في قرية للمهاجرين بسبب الحروب القبلية التي ترجع إلى أوائل القرن التاسع عشر. وكانوا قد لجأوا إلى منطقة سيسكي في مستعمرة الرأس (سابقا) وفي ذلك الوقت تأسس عدد من أمثال تلك القرى للمهاجرين، وقد اعتبر أهل القرى مالكين للأرض

تحت نظام "الملكية المشتركة" حسب العادات الوطنية، إلا إذا طلبوا أن تكون لهم ملكية حرة للأرض، وليس في منطقة سيسكي أي محصول للتصدير يدر ربحا.

والواقع أن المزارع من الصغير بحيث لا تسمح بإنتاج أكثر مما يكاد يسد الحاجات الضرورية، وهم يكملون ذلك بالعمل في المدن مقابل الأجر، ولهذا فإن الميزة الأساسية للملكية الحرة للأرض هي تجنب التدخل في ملكية الأرض، وفي القرى التي تقوم فيها الملكية على العادات الوطنية لرئيس القرية الحق في أن يعيد توزيع الحقول الخالية من الزراعة، ولكن عمله يجب أن يقره مندوب وطني، والواقع أن المندوب أصبح هو الذي يصدر القرارات، وهناك تعليما تحدد الظروف التي يسمح فيها باعتبار أي أرض متروكة، وذلك بحيث يمكن تحديد حق الغائب في العودة بعد فترة من الزمن وطلب أرضه، فإذا تركت الأرض بغير زرع أو توفي صاحبها دون أن يترك من يرثها من أهله فإن المندوب الوطني له أن يختار من يخلفه فيها، وفي العادة يختار رجلا انتظر أطول مدة في القرية، ولكن هناك غالبا من هم أحق منه من ناحية القرابة.

وحيث تكون الملكية حرة لا يمكن أن تؤخذ الأرض من أي إنسان ضد إرادته ويستطيع الرجل أن يذهب إلى المدينة، ويأخذ معه زوجته ويترك مزرعته مع قريب له أو يؤجرها حسب ما يرى، أما في نظام الملكية المشتركة فلا يكون للأرض رغم ندرتها قيمة تجارية، ولا يمكن الحصول منها على ربح، ولا يمكن تقديمها ضمانا للدين ولا تقبل إذا قدمت، ولهذا فإن

تأثير منح حقوق الملكية الحرة هو تمكين ملاك الأراضي من مقاومة أي اعتداء جديد يقع على النظام الذي تعودوه.

ولم يكن على الصين أو الهند أن تنتظر مجيء المؤثرات الغربية قبل أن ترقى فيها المعاملات التجارية في الأرض، أما في الصين فقد كان من زمن بعيد في المقاطعات الغنية في الجنوب الشرقي، على سبيل المثال، ملاك للأراضي ومستأجرون ومدينون وأصحاب ديون وعمال لا يملكون أرضا، والواقع أن ملاك الأراضي كانوا المورد الرئيسي للقروض في الريف، ولهذا كانوا أعظم الناس نفوذا في القرية، كما كانوا يمثلونها في معاملاتها مع العالم الخارجي وقد أطلق فاي هيساوتنج على هذه الطبقة اسم الأشراف، وقد كان أهم أثر لدخول الصين في التجارة العالمية نحو طبقة جديدة من التجار، وهي طبقة تمكنت من جمع الثروة على مستوى لم تسبق لهم معرفته هناك، ومن أن يستثمروا جزءا من ثروتهم في الأرض الزراعية التي يعتبرونها مجرد مورد للدخل، إذ كانوا هم أنفسهم غرباء عن القرية، وفي المناطق الداخلية جرت العملية نفسها ولو أنها ربما كانت على مستوى أصغر، وذلك عندما تحسنت طرق المواصلات وأصبحت التجارة في مناطق أكبر ممكنة عمليا.

ومع ذلك فإلى أن أدخل النظام الشيوعي ظلت الأرض تعتبر من حيث المبدأ ميراث الجدود للأجيال القادمة فلا تباع مطلقا إلا إذا عجز المالك عن مواجهة التزاماته بطريقة أخرى، وهي في الغالب التزامات تفرضها التقاليد مثل حفلات الزواج والجنائز، وكان المبدأ الذي يحافظون

عليه أن تقسم الأرض التي يملكها الفرد بعد وفاته بين أبنائه، وكان التوزيع الدوري الذي يقتضيه ذلك قبل مجيء عصر التجارة الواسعة مانعا من تجمع مساحات واسعة جدا في أيدي عدد قليل من الملاك.

وقد كانت النتيجة الطبيعية لهذه القاعدة أنه لا بد من البحث عن موارد إضافية لمن يملكون أرضًا لا تكفي مساحتها لأن تدر عليهم ما يكفي لمعاشهم، وقد وجد الناس في إفريقيا حل هذه المشكلة إما في تطهير الأرض البكر من الأدغال، وإما في المعاملات غير المالية التي سبق أن وصفناها. أما في الصين فقد وجدوا الحل إلى حد كبير في تنمية حرف خاصة بالقرية تضيف موردا آخر إلى موارد الأرض، ولكن كان هناك تأثير آخر لاستيراد السلع المصنوعة آليا، وذلك أن هذه السلع حلت محل المصنوعات، اليدوية في القرى، أو أنهم أصبحوا يعتمدون على تجارة ما وراء البحار كما في حالة إحلال الغزل المستورد محل الغزل الوطني اليدوي.

ولنأخذ مثالا من الهند، وهو قرية جبلية في ولاية أوريسا، وهو يوضح لنا تأثير الاقتصاد والسياسة الخارجية في مدة قرن في قرية كانت إلى حد كبير معتمدة على نفسها أو كانت تعتمد على مبادلة الأرز إلى الوقت الذي ألحقت فيه الولاية بالهند البريطانية السابقة[1] وعند ذلك اعترفت السلطات البريطانية رسميا بالملكية الخاصة بالأرض، ولهذا زال كل شك في اعتبار بيع الأرض معاملة قانونية.

---

(1) انظر كتاب: f.g. baily: caste and the economic frontier, 1957.

ولكن يجوز للمرء أن يسأل عما إذا كان لهذا العمل القانوني نتائج ما كان يمكن الحصول عليها في النهاية عن طريق الضغوط الاقتصادية، ونرى مرة أخرى كيف أن الأرض تخرج من أيدي المزارعين إلى أيدي أولئك الذين يملكون موارد أخرى للدخل، وفي هذه الحالة كانوا سلالة المهاجرين الذين جاءوا إلى القرية عندما أصبحت سنة ١٩٥٥ المقر الرئيسي لقسم إداري من المقاطعة بعد أن ضمت مباشرة إلى الهند البريطانية.

وكان بعض أولئك المهاجرين موظفين في الحكومة يتقاضون مرتبات، وكان البعض من التجار الذين جاءوا ليسدوا حاجات أولئك الموظفين، ومعظمهم جاءوا من المجتمعات الزراعية المجاورة، التي سبقتهم بقليل في اتباع الاقتصاد التجاري، وكان التجار بوجه خاص يعتزمون الاستقرار الدائم، ولهذا سعوا لكي يصبحوا من ملاك الأراضي، وقد وجدوا أيضًا أن الأرض الزراعية أفضل استثمار لما يجمعونه من أرباح.

ولكن لماذا يبيع أهل القرى أرضهم؟ يقترح بعضهم أن السبب هو أن المؤثرات التجارية الجديدة شجعت على التقسيم المبكر لأراضي الأسرة، والمبدأ التقليدي للأسرة المشتركة الهندية هو أن الرجل طالما كان على قيد الحياة، فإن أبناءه يكونون تحت سلطانه، وتكون جميع الموارد الاقتصادية مشتركة بينهم.

ولما كان أهل القرى أنفسهم قد وجدوا لهم موارد للدخل غير الزراعة، فإنهم أصبحوا غير راغبين في توحيد موارد الأسرة، وأصبح من

المعتاد أن تقسم أرض الأسرة، حالما يصبح جميع الأخوة متزوجين يستطيعون تأسيس مسكن خاص لهم. وقد عجل هذا في الانقسام، الذي لم يكن منه بد ولو بعد زمن.

ويعترض البعض بأن هذا العمل قد جعل المزارع صغيرة المساحة، إلى حد أنها أصبحت لا تعطي دخلا يوفر فائضًا من أجل الطوارئ، مثل ضياع المحراث أو الالتزام بعقد حفلة، حتى إن معظم الناس لا يستطيعون مواجهة أحد هذه الطوارئ إلا ببيع جزء من أرضهم.

وتوضح دراستنا لمزارعي الكاكاو في غانا، التي سبق أن عرضنا لها، بعض العلاقات الجديدة التي يمكن إنشاؤها، عندما يجتذب محصول نقدي مربح المهاجرين إلى نوع خاص عن الأرض. والأكثر شيوعا أن مجيء معظم أولئك المهاجرين أفرادا مستقلين، ولكن من العادات المألوفة في غانا أن تقوم جماعة من الرجال من منطقة واحدة – وليس من الضروري أن يكونوا أقارب – ويشتركوا في جمع مبلغ من المال للحصول على قطعة أرض كبيرة المساحة، وبعد ذلك يقسمونها فيما بينهم ويقوم كل بزراعة نصيبه مستقلا عن الآخرين، ويكون من أثر ذلك أن تبقى أرض أبناء القرى المتجاورة موحدة.

ولكن المعلومات التي نشرت عن هذا الموضوع لا توضح ما إذا كان هذا هو السبب في أنهم يعملون في شركات، وهذا ما يطلق على هذه الجماعات، وعندما يحصلون على الأرض الجديدة لزراعة الكاكاو، تكون الخطوة التالية إصلاحها للزراعة، وهو عمل يقتضي قطع الأشجار العالية

من أرض الغابة المطيرة، وقد كان من النادر أن يقوم المزارعون، الذين حصلوا على الأرض في الأصل، بتطهير الأرض وزرعها بأنفسهم، بل كان الغالب أن يستخدموا عمالا يكافئونهم على عملهم أحيانا بأن يعطوهم ثلثي المحصول عندما ينضج، وأحيانا بإعطائهم نصيبا من الأرض نفسها.

وإن نظام الاشتراك في المحصول معروف عند كافة الجماعات التي تتكلم لغة أكان[1] على خلاف مزارعي الكاكاو في نيجريا، والظاهر أن أصل هذا النظام يرجع إلى حق الرؤساء في الثلث من "كل ما تغله الأرض" (من ذهب أو مطاط برى أو خلافه). وفي الغالب يأخذ صاحب الأرض ثلثي محصول الكاكاو الذي ينتجه العمال الذين يستخدمهم، ولكن يبدو أن عادة التقسيم إلى ثلاثة لها أصل راسخ في التقاليد. ومما يجدر بذكره أن في المناطق التي كانت فيها الأراضي الزراعية فعلا نادرة وقت إدخال زراعة الكاكاو، كان الناس يعترضون على منح حقوق "للغرباء"، ولم تنشأ في وقت ما عادة مكافأة العمال بنقل حق الأرض إليهم.

موارد القروض:

عندما تحل المعاملات التجارية محل المبادلة، يحتاج التجار قبل البدء في أي عمل تجاري إلى رأس مال، وقد قامت في غرب إفريقيا منظمة عرفت باسم "نادي الادخار" لمواجهة هذه الحاجة. ولهذه المنظمة مثيل كان موجودًا في الصين منذ عهد بعيد، وتتكون هذه النوادي عادة في إفريقيا

---

[1] راجع هامش صفحة ٣٠ من الأكان

من أناس ليس لهم من التعليم ما يؤهلهم لأن يحصلوا على منصب له مرتب ثابت، ولهذا فليس لهم دخل منتظم يدخرون منه..

وفي بعض أنحاء بلاد الأيبو في شرقي نيجيريا[١] لا بد من استيراد المواد الغذائية الرئيسية حتى في المناطق الريفية، وليس هناك منظمة تقوم بتصدير الفائض من منتجات الأقاليم، بل يذهب إلى هذه الأقاليم التجار من المناطق التي بها عجز لكي يشتروا ما يلزم لتلك المناطق، وقد يكون رأس المال المبدئي صغيرا ولكن لا بد منه، ويحصل عليه التاجر بالانضمام إلى جمعية الادخار. ولهذه الجمعية اجتماعات منتظمة، وفيها يدفع كل عضو المبلغ المتفق عليه، ويسلم المبلغ كله إلى عضو معين ولكل عضو بدوره الحق في "قبض الجمعية"، وبذلك يقبض الأعضاء الذين يأتي دورهم مبكرًا مبلغا أكبر بكثير مما سبق أن دفعوه، ولكن ينتظر منهم بالطبع أن يستمروا في عضوية النادي إلى أن يتم دفع نصيبهم كاملا.

وفي الوقت الذي يقبض فيه العضو عليه أن يقدم ضمانا كتابيا موقعا عليه من قريب أكبر منه سنا، وبطبيعة الحال يكون هناك تنافس كبير من أجل القبض المبكر، حيث إنهم لا يتبعون نظام القرعة، بل يقرر ذلك أحد موظفي النادي وقد يتأثر هذا الموظف في العادة بالرجاء الذي تعززه الهدايا، ويقال إن هذه الهدايا في بعض الأحيان تقدم بمقدار قد ينقص كثيراً من المبلغ المقبوض.

---

(١) تقع بلاد الأيبو بين النيجر ونهر كروس في شرقي نيجريا وذلك إلى شمال دلتا النيجر مباشرة.

ومع ذلك فهذه الطريقة وسيلة ملائمة لسد الحاجة في الطوارئ غير المنظورة، فضلا عن أنها وسيلة للبدء في التجارة، وتتوقف ثقة الأعضاء بعضهم ببعض على المعرفة الشخصية التي يعززها ضمان من الأقارب. ويستطيع الناس الحصول بهذه الطريقة على قرض لا يستطيعون الحصول عليه بأية وسيلة أخرى غير شخصية، وقد كان للجمعيات الصينية، كما ينتظر من قوم لهم خبرة واسعة في حساب الأرباح قواعد أكثر تعقيداً، وذلك أن ما يدفعه العضو يكون متناسبا مع طول المدة التي عليه أن ينتظرها قبل أن يأخذ المبلغ المتجمع، وعندما ارتقت التجارة الواسعة بلغت عمليات هذا النوع في نظام الاقتراض مبلغا من الإعجاب.

الفصل الثالث

أسرات جديدة

أنواع من مجموعات القرابة – بيت العائلة عند التالنسي– المغزى الأعم للسلالة – السلالات الصينية– السلالة والزواج – مهور الزواج – مقارنات بالقيم الغربية – الزواج في مجتمعات نسب الأم – الزواج في إفريقيا المتطورة – الزواج الشرعي كشعار للمركز الاجتماعي – الزواج في سنغافورة – التغير في مجتمعات نسب الأم.

عندما يبحث الناس في التغييرات التي طرأت على تنظيم الأسرة، سواء في العالم الغربي، أو في أقطار أحدث عهدا بالتصنيع، فإنهم كثيرا ما يتحسرون لأن الأسرة قد فقدت كثيرا من المهام التي كانت لها بحكم العادة، ولعله يكون من الأصح أن نقول إن المجموعة التي اعتدنا أن نعرفها باسم الأسرة قد أصبحت أصغر مما كانت عليه، وإن أسرة اليوم لا يمكنها بحال ما أن تؤدي لأعضائها ما كانت تؤديه بعض أنواع الأسر القديمة.

وبديهي أن نتعرض لشيء كثير من الارتباك إذا استعمل الناس لفظ "الأسرة" بغير تدقيق، وهم يقصدون زوجين وأطفالهما، أو بيتا فيه عدة زوجات أو جميع الأقارب المعروفة أنسابهم، وقد بذل الأنثروبولوجيون

الاجتماعيون جهدا كبيرا ليفرزوا ويفرقوا بين هذه الأنواع، وغيرها من الأنواع المختلفة لجماعة القرابة، ومن الممكن في أي مجتمع أن تتعرف على الأسرة "الأولية أو النووية" المكونة من الوالدين وأطفالهما. ولكن في المجتمعات الصغيرة يقضي أعضاء الأسرة الأولية حياتهم في اتصال مباشر بأقارب الوالدين، ويلجأون إليهم عند الحاجة إلى التعاون في كثير من الشئون التي لا تكون فيها الأسرة (بهذا المعني) متكاملة، في حين أننا نجد السكان الحضريين الآخذين بأسباب الصناعة، يسعون إلى مثل هذا التعاون ولكن في علاقات لا شأن لها بالقرابة.

وفي مجتمع قائم على المركز الاجتماعي، حسب قول مين (maine) نرى أن قسما مهما من العلاقات الاجتماعية للفرد يتحدد بعضويته، لا في طبقة معينة وهو ما يفكر فيه الغربيون عندما يبحثون مركز الفرد الاجتماعي، بل في أسرة أو مجموعة للقرابة، تكون فيها الأسرة مرتبطة بأحد الوالدين أو بالآخر.

وهذا يرجع إلى حد كبير إلى حقيقة بسيطة وهي أنه في الأحوال التي يكون فيها الانتقال من مكان إلى مكان شاقا أو محفوفا بالخطر يقضي الناس في العادة حياتهم كلها في مسقط رأسهم، أو في مكان قريب منه. وفي هذه الظروف يقضي المثل الأعلى لوحدة الأسرة، وهي الوحدة التي تقوم بشكل من الأشكال في كل مجتمع بأن أكثر الأقارب اتصالا يجب أن يقيموا على قرب بعضهم من بعض.

وفي مجتمعات ترجع إلى ما قبل الكتابة في إفريقيا وفي جزر المحيط الهادي، توجد قرى صغيرة تتكون كل منها من الأقارب وحدهم، كما توجد قرى كبيرة فيها أقسام منفصلة تسكنها جماعات من الأقارب، وكثير من القرى في أوربا أيضًا ما زالت مكونة من مجموعة من الأقارب.

أنواع من مجموعات القرابة:

يمكننا إذن أن نقول إن من الأمور التي لا تحتمل الجدل أن في أي مجتمع صغير كل مجموعة من الناس تقيم في تجمع متصل لا بد أن يكون فيها رابطة من نوع ما من القرابة، وكثيرا ما يشكل أهل القرية، الذين هم من نسب واحد، جماعة ذات ملكية مشتركة أو بينها تعاون، ولكن قد لا يكون ذلك دائما. وهناك استثناء له مغزى خاص، وهو ما يعرف "بالبيت الطويل" في الأجزاء الداخلية في جزيرة بورنيو[1] والبيت الطويل هو مبنى واحد يبلغ طوله مائة ياردة أو كثر، يقيم فيه عدد من الأفراد قد يكونون في أي مكان آخر سكان قرية كاملة.

ويبني البيت الطويل على قوائم بجوار أحد الأنهار التي تمثل لهم الوسيلة الوحيدة للانتقال وهو ينقسم إلى حجرات مستقلة ويمكن في أي وقت زيادته ببناء قسم جديد في طرفه. وكل أسرة مستقلة تختص بشقة، وأصحاب كل شقة يقيمون فيها لأن أحدهم له صلة قرابة بأحد السكان

---

(1) j.d. freeman: the family system of the iban of borneo, in j.r. goody: ed "the levelopmental cycle in domestic groups", 1958.

الذي كان يقيم في هذا البيت وقت أن جاء إليه. ولكن ليس هناك قاعدة تلزم أي فرد الإقامة في البيت الطويل.

ومن جهة أخرى لا يمكن للمرء أن يضمن حقه في نصيب من أملاك الأسرة، مثل حقول الأرز، إلا إذا كان مقيما في البيت، ومن عادة القوم أن يقرر الواحد منهم وقت زواجه المكان الذي يقيم فيه، ويمكنه أن ينضم إلى قريب له أو لزوجته، وبطبيعة الحال عندما يقع اختيار الواحد منهم على مقر إقامته يكون الأمر، الذي يأخذه في الاعتبار، فرصته للحصول على أرض لزراعة الأرز. وفي مثل هذا النظام تحدد حرية القوم في الاختيار بمدى صلات القرابة، ولا يستطيع أحد أن ينضم إلى البيت الطويل إذا لم تكن له أقارب فيه ولكن الأسرة الأولية ليس لها ارتباط وثيق بأية مجموعة معينة من الأقارب.

ولكن الأعم من ذلك أن الأسرة ترتبط برابطة دائمة بالجماعة الكبرى من الأقارب، وهي التي يطلق عليها الأنثروبولوجيون "السلالة" أو "أهل النسب" وتتكون السلالة من أشخاص ينحدرون عن طريق أحد الوالدين وإذا كان الانحدار عن طريق الأب كان النظام أبويا، وإذا كان الانحدار عن طريق الأم كان النظام أمويا.

والعضوية في أي نظام سلالي تحمل معها حقوق الملكية، في الأرض والماشية والقارب وفي نصيب من أي عمل تجاري وغير ذلك، والمفروض أن جماعة السلالة يعضد بعضهم بعضا في الحصول على تعويض لما يصيبهم

من ضرر، وجماعة السلالة هم في الغالب جماعة "تحرم الزواج فيما بينها" أي أنهم جماعة لا يتزوج بعضهم من بعض[1] وفي أي نظام أبوي لكل فرد حقوقه المقررة وعليه واجباته، وهذه الحقوق والواجبات له بحكم عضويته في جماعة السلالة التي ينتمي إليها وبحكم ارتباطه بسلالات أخرى من سلالات الأم والزوجة، وأصهاره الذين تزوجوا أخواته وبناته، وهذه الروابط تشغل الجانب الأعظم من مجاله الاجتماعي بأكمله.

ويحتمل أن إباحة تعدد الزوجات هو أكثر ما اشتهر عن معظم هذه المجتمعات الصغيرة، ولكن هذا الأمر له من المغزى ما هو أقل بكثير من مبادئ القرابة التي وصفناها، وقد وصف بعضهم الأسرة ذات الزوجات العديدات، وهي التي يكون لرب الأسرة فيها أكثر من زوجة واحدة، بأنها عدد من الأسرات الأولية يربطها أب مشترك، ويندر أن يزيد العدد على زوجتين وكثير من الأزواج في هذه المجتمعات ليس لهم إلا زوجة واحدة.

وفي العادة لا تنقسم مجتمعات السلالة عن طريق الأجيال، ولكن عندما تتباعد روابط النسب المشترك تنقسم الجماعة ذات الملكية المشتركة إلى قسمين أو أكثر، ويطلق في بعض الأحيان على المجموعة الرئيسية، بالنسبة لأغراض الحياة اليومية، اسم "السلالة النووية"، ويندر أن تشمل

([1]) الجماعة التي تحرم الزواج فيما بين أعضائها تعرف باسم (exogamouo) أي أنها تتبع نظام «الزواج من الخارج» وبعكس ذلك الجماعة التي تشترط أن يكون الزواج في داخل مجتمعها تعرف باسم (endogamous) أي أنها تتبع نظام «الزواج من الداخل» أي (endogamy) وأما نظام الزواج من الخارج فهو (exogamy).

هذه المجموعة أكثر من أبناء جد مشترك، ويطلق على هذه المجموعة أحيانا اسم "الأسرة المشتركة" وإذا استعملنا هذا اللفظ ندخل فيه زوجات أفراد السلالة، وهن أنفسهن ينتسبن إلى سلالات أخرى.

وأكثر أشكال الأسرة الكبيرة قوة في التماسك هي "الأسرة المشتركة" الهندية وهي تقيم في مسكن واحد، وتشغل الأسرات التي تشتمل عليها الأسرة المشتركة حجرات منفصلة حول فناء المسكن،كما أن الأسرة المشتركة تملك أملاكها بالاشتراك، فالحقول يزرعونها معا، ويشترك في ذلك جميع رجال المجموعة ومواد الغذاء التي يجمعونها تحفظ في مخزن مشترك، وتقوم النساء بالاشتراك في إعداد الطعام الذي يقدم للمجموعة كلها، وما يحصلون عليه من دخل من بيع محصولات المجموعة يضم بعضه إلى بعض، ويوضع تحت إدارة رئيس الأسرة ويشترك أعضاء الأسرة في المراسيم الدينية التي يؤديها رب الأسرة بالنيابة عنهم.

وأساس تطور هذه الأسرة هو أن الرجل يجب أن يخضع لسلطان أبيه طول حياة الأب ويجب أن يقيم تحت سقفه، وبهذه القاعدة تتكون الأسرة المشتركة، وذلك أنه كلما تزوج الأبناء أحضروا زوجاتهم إلى بيت الأسرة، ويتوقف حجم الأسرة على طول عمر الأب، وعندما يتوفى ينفصل في العادة الأخوة، وإذا كان الأب قد عاش زمنا طويلا جدا فإن الأسرات الجديدة التي تتكون في أثناء حياته ستشتمل نفسها على الأبناء المتزوجين.

ولا نجد في أي مكان آخر مثل هذا المجتمع المتكامل بالاشتراك في

المعيشة وفي الممتلكات، ولكن المثل الأعلى للوحدة الدائمة لمن ينحدرون من أب واحد، وللإقامة المشتركة والاعتراف بسلطان أكبر الأسرة سنا، موجود في جميع مجتمعات النسب الأبوي. ويحث الأدب الصيني القديم، كما يفعل الأدب الهندي القديم، على مراعاة هذا المثل الأعلى، ولو أن هناك أدلة على أن هذا

الأمر لم يكن أكثر من مثل أعلى بالنسبة لأعداد كبيرة من السكان ومما يشبه ذلك تقاليد الأسرة اليابانية التي ما زال المحافظون اليابانيون يشيرون إليها على أنها جماع الأخلاق السامية التي تعلو على الأخلاق في هذه الأيام، ويستثنى من ذلك أن في اليابان الابن الأكبر وحده هو الذي كان مفروضا عليه أن يمضي طول حياته تحت سقف والديه.

بيت العائلة عند التالنسي:

ولقد وصف بعضهم التنظيم الفعلي والتوزيع في مثل هذه البيوت المركبة في عدد من المجتمعات الإفريقية عن مصادرها الأصلية، ومن أكثر ما كتب تفصيلا ما كتبه فورتس عن التالنسي، وهم جماعة من المزارعين بالكفاف وأصحاب الماشية في المناطق الداخلية من غانا، وفي الوقت الذي كان فورتس يقيم بينهم كانوا يحتفظون بنظام للعلاقات الاجتماعية يقولون عنه إنه ظل ثابتا بغير تغيير منذ الماضي البعيد.

وبيت العائلة عند التالنسي مجموعة من أكواخ الطين يضمها سور، يحيط بها، والمدخل باب ضيق يمكن غلقه ليلا، وفي داخل الباب غرفة

يحتفظ فيها رب الأسرة بأضرحة أجداده، كما هناك سلسلة من الحجرات (كل منها كوخ مستقل) لزوجاته وزوجات أبنائه، وفي كل منها تعيش زوجة ومعها أطفالها الصغار وقد تكون بينهم أرملة ذات أطفال. وإذا دعا الأمر تكون هناك غرفة لنوم الأدلاء المراهقين، ويلحق بكل حجرة من حجرات الزوجات مخزن ومطبخ، ولكن هناك مخزن عام للحبوب في وسط المجموعة، وهناك غرفة واحدة لطحن الحبوب تذهب إليها النساء كل بدورها، لتطحن ما تحصل عليه من الأسرة من حبوب.

ورب الأسرة هو وحده الذي يخرج الحبوب من المخزن وعليه واجب توزيعها بالتساوي المطلق بين الأسرات التي يتكون منها بيت العائلة، ومعنى ذلك أن كل زوجة تأخذ نصيبا مساويا لكل زوجة أخرى بغير اعتبار لعدد أطفالها، وفي العادة كل زوجة تعد الطعام لأسرتها خاصة. ولو أنها قد ترسل بعضه للأخريات إذا كان لديها منه ما يزيد على حاجتها، وعندما تكون الحبوب غير متوافرة، فقد تعد كل زوجة طعام العائلة كلها، كل بدورها أما الرجال فيعملون مشتركين في أرض المجموعة.

وعلى رب العائلة أن يراعي أن كل فرد منها يأخذ من الموارد المشتركة، ضروريات حياته اليومية، وعليه أيضا أن يدبر لادخار ما يلزم ادخاره من أجل الأسرة لأغراض أخرى، وأهم هذه الأغراض زواج الشبان عندما يبلغ الواحد منهم السن المناسبة، وكما هو الحال في مجتمعات أخرى كثيرة من قبل عهد الكتابة، يصبح الزواج شرعيا عندما يتنقل بعض متاع الأسرة من أهل الزوج إلى أهل الزوجة، وهو ما سنعرض له فيما بعد، أما

عند التالنسي فهذا المتاع يتكون عادة من الماشية والدجاج، وهي مما لا يستعمل في الغذاء اليومي، وإنما تستعمل في مناسبات القربان.

وهناك مناسبات منتظمة يجب أن تقدم فيها القربان، ويضاف إلى ذلك أنه إذا أصيب أحدا أفراد الأسرة بمرض فإن الساحر الذي يتناول أجره علينا قد يشير بتقديم قربان خاص إلى الروح التي تسببت في المرض، وأيضا قد يقع أحد أفراد الأسرة في مخالفة القانون، يجب أن يدفع من أجلها تعويض، ورب الأسرة هو المسئول عن التصرف في مثل هذه الطوارئ جميعها.

ومع كل هذا يسمح للأفراد أن تكون لهم ملكية خاصة بهم، فلكل أسرة دجاجها الخاص وهم يعطون للأبناء الصغار في سن مبكرة دجاجة أو دجاجتين ليربوا إنتاجها، وللرجال أن يمتلكوا بعض الأغنام والماعز — وليس الماشية — وهذه يعترف لهم بملكيتها الخاصة، على أن رب الأسرة يجوز له أن ينتفع بها، كما أن له أن يرفض التصريح لمالكها بذلك. وقد يضاف إلى المجموعة بعض الثروة من الخارج — من أقارب النساء اللاتي تزوجن في الأسرة — ومن الأخوال والأعمام والجدود.

وقد تأتي بعض الثروة من التجارة، والمرأة التي تحصل على مزيد من الحبوب بإحدى هذه الطرق يحق لها أن تحتفظ به لغذاء أطفالها خاصة، وهناك أيضا قاعدة وهي أن الماشية التي يتسلمونها عند زواج إحدى بنات

الأسرة يجب أن تستخدم عند زواج أخيها الشقيق، إذا كان لها أخ شقيق في سن الزواج.

والأب المثال هنا كما في كل مكان آخر، رجل عاقل وعادل، إذا استخدم نصيب ابنه فيجب أن يكون لمنفعة ابنه خاصة – مثلا كجزء من مهر زواجه – وإلا فعليه أن يعيده في فرصة ما مما يكون قد ادخره من المورد العام. وإذا شعر الابن أن والده لا يعامله بالعدل فإنه يترك المجموعة ويقيم لنفسه بيتا خاصا، على أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بتصريح من رب الأسرة.

ولكن الغالب أن هذا لا يحدث في حياة رب الأسرة ويحدث أحيانا أن أحد أفراد المجموعة يقرر أن يزرع أرضه مستقلا بنفسه دون أن يهجر بيت العائلة المشترك، وعند ذلك تقسم الأرض الزراعية، ويقام داخل الأسرة سور حول مسكنه الخاص وعليه أن يقيم لنفسه مدخلا خاصا به.

وتوضح لنا هذه الأمثلة كيف أن الأسرة الأولية دون أن تفقد وحدتها تستطيع أن تبقى متحدة في داخل مجموع أكبر، أطول مدة ممكنة من حياتهم، وهي تعتمد على الموارد المشتركة للعائلة الكبيرة من أجل نسبة كبيرة من حاجياتها اليومية، وأيضا من أجل أي ادخار خاص قد تحتاج إليه، ويظل شباب الأسرة الذين بلغوا الرشد مدة شبابهم وغالبا لمدة أطول، خاضعين لسلطان أكبر الرجال سنا، وهو بالنسبة لهم الرئيس الديني، كما أنه الرئيس الدنيوي، وهذه السلطة في جوهرها سلطة أبوية،

وهي امتداد لسلطان الأب إلى ما وراء الحدود التي يقرها المجتمع الغربي الحديث كحق للأب، ولكن في داخل الأسرات الصغيرة، التي تشتمل عليها مثل هذه العائلة الكبيرة يكون لكل أب سلطة وعليه المسئولية ذاتها نحو أطفاله خاصة.

ولقد قلنا شيئا عما تستطيع النساء أن تفعله بنشاطها الخارجي لتزيد من مئونة الطعام لأطفالها خاصة، ولا تختلف الرابطة بين الأم وأطفالها في قوتها في جميع أنحاء العالم، ولكن في بيت العائلة التي تتكون من أسرات مترابطة، تكون البيئة الاجتماعية للأطفال الصغار أوسع منها في الأسرات المنعزلة في المدن الغربية، وتستطيع النساء عند الحاجة أن تجد المعونة من غيرها من نساء الأسرة. وكل منهن تمد يد المساعدة للأخرى في الأوقات العصيبة مثل الحمل والولادة، والمرأة كبيرة السن قد تعني بالأطفال الصغار في حين تذهب الأم إلى السوق أو تخرج في بعض الرحلات البعيدة طلبا للوقود، أما الأطفال فهم جزء من مجموعة الأطفال المعاصرين منذ أن يقدروا على المشي وفي المستوى الضعيف الذي تمثله حاجيات التالنسي يتيسر لهم داخل سور العائلة الحصول على الموارد اللازمة لمواجهة معظم الظروف مهما بلغت شدتها.

وهناك مزايا ومساوئ معا في أن ينتمي المرء إلى مثل هذه المجموعة كما هو الحال في الانتماء إلى أية مجموعة وثيقة الارتباط، وفي بعض الأحيان يبدو أن مزايا الوحدة المشتركة في العمل وفي الموارد المادية تزيد عليها مساوئ الخضوع للرئيس المشترك، إذا وضع الاثنان في كفتي الميزان

وقد ينشأ مثل هذا الاستياء من تضارب الطباع، ولكنهم كثيرا ما يعبرون عنه في منازعات سببها توزيع الموارد التي لدي الجماعة، مدعين أنهم على حق في شكواهم. وقد ذكر فورتس أن من أمثال التالنسي أن بيوت العائلات قد تضيع "بسبب الدجاج والبيض"[١]

ومعني ذلك أن بعضهم قد يرى أن رب العائلة قد خرج عن المألوف في ممارسة سلطانه المطلق على ممتلكات الأفراد (ومنها الدجاج والبيض)، وفيما كتب عن وصف شعوب الرعاة في كل من شرق إفريقيا وغربها، نقرأ عن الأمل الذي يعتمل في نفس كل رجل في أن يكون له إشراف مستقل على نصيبه من قطيع الأسرة. وفي هذا نرى أن عوامل الفرقة موجودة فعلا، وقد زادت تلك العوامل بفعل الظروف الاقتصادية الحديثة مدعمة بالأفكار الغربية عن حياة الأسرة

المغزى الأعم للسلالة:

إن انتماء المرء إلى سلالة معينة قد يكون له مغزى سياسي كبير، وكثيرا ما يكون لأعضاء سلالة خاصة مركز أعلى من غيرهم. وهذا يبدو أكثر وضوحها في المجتمعات التي يكون لها حكام وراثيون. وفي الجانب الآخر من السلم السياسي في مجتمعات لا تملك مؤسسات قضائية أو في مجتمعات يعقد فيها رؤساء القرى وشيوخها محاكمهم الخاصة، دون أن

---

m. fortes: the web of kin ship among the tallenis, 1949-p 207. (١)

تكون هناك منظمة تشبه الشرطة لتنفيذ أحكامهم، في هذه الحالة يعتمد القوم على أقاربهم للحصول على تعويض عما يصيبهم من ضرر.

ومثال ذلك ما نجده بين النوير في جنوب السودان، وقد عبر بعضهم عن نظامهم التقليدي بأنه "فوضي منظمة"، وذلك أنه إذا قتل أحد رجالهم فالواجب على أهله أن يثأروا له بأن يشنوا الحرب على القاتل، وإذا سرقت ماشية من أحدهم فإن صاحب الماشية يسعى بمساعدة أهله لاستردادها، ولو أن الناس لا ينتظر منهم أن يقيموا من أنفسهم قانونا دون الرجوع إلى سلطة من السلطات، إلا أنه قد كانت هناك مجتمعات كثيرة ترى أنه بعد أن تنظر القضية يحق للجانب المعتدي عليه أن يستولي بنفسه على التعويض الذي تقرر له، وفي مثل هذا العمل الذي يحتاج إلى قوة لتنفيذه يعتمد المرء مرة أخرى على أقاربه.

وفي غالب الأحوال تعد السلطات العليا السلالة وحدة سياسية، يكون فيها رئيس المجموعة مسئولا عن سلوك جميع أفرادها وفي بعض الأحيان يكون مسئولا عن أداء بعض الالتزامات مثل دفع الضرائب بل قد يكون مسئولا عن التجنيد للخدمة العسكرية، كما في الدولة الإفريقية رواندا.

وفي أحوال كثيرة جدا تكون السلالة وحدة دينية، على رئيسها واجب القيام بالشعائر الضرورية ليحصل من الأجداد على المنافع وعلى الحماية التي يعتقدون أن الأجداد يمكنهم أن يبسطوها عليهم، ومن مظاهر

هذه الرئاسة الشعائرية في المجتمعات الإفريقية، أن على الرئيس مسئولية استشارة المنجم عندما يمرض أحد أفراد العائلة (وهم ينسبون ذلك دائما إلى فعل خارق للطبيعة) وأن يقدم القربان الذي يشير المنجم بضرورة تقديمه.

وكما أوضحنا في وصف التالنسي، السلالة هي وحدة لها ممتلكاتها الخاصة، ولكل فرد من السلالة الحق في نصيب من تلك الممتلكات، وإذا كانت الممتلكات ماشية، فإنهم عندما يتوفى الرجل الأكبر سنا يقسمونها فيما بينهم.

وأما إذا كانت الممتلكات أرضًا، فإن الفرد يستطيع أن يطلب حقه في أرض السلالة، إذ يمكنه أن يقيم مع سلالة الأم، وقد يفضل أن يعيش مع سلالة زوجته ولكن لن يكون لأطفاله هناك حقوق، وفي تلك المجتمعات تختلف القواعد عنها في المجتمعات ذات السلالات المختلطة، كما هو الحال عند سكان البيت الطويل في بورنيو، وهناك أيضا يستطيع الرجل أن يقيم حيث يشاء، ولكن حقه في الأرض يستمد من عضويته في البيت الطويل، ولا يمكنه أن يرث أباه إلا إذا كان يقيم وقت وفاة والده في نفس البيت الطويل.

وفي المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، لا يكون في العادة عدد الأجيال التي يمكنها تتبع نسبها المتصل، كبيرا، وإذا استعملنا في هذا المعنى عبارة فنية فنقول إن الحد الأقصى لسلسلة النسب ليس له مدى زمني

كبير. ويقوم جوهر السلالة على إمكان تتبع النسب فعلا. وفي هذه المجتمعات تقوم الحقوق والالتزامات، كما تقوم في المجتمعات الغربية، على شئ أكثر من اسم مشترك، وهم يتتبعون نسبهم من أجل بعض الأغراض إلى مدى أبعد مما يتتبعونه لأغراض أخرى، فالوحدة التي لها ممتلكاتها الخاصة قد تتكون ممن يتصلون بجد مشترك، بينما الوحدة التي ترتبط برباط شعائري ترجع إلى الوراء جيلا أو جيلين أكثر من ذلك.

وفي العادة المجموعات السلالية التي تتصل بنسب من هذا النوع تفقد تماسكها في المجتمعات الكفافية عند إدخال نظام الاقتصاد النقدي، وقد وصفنا في الفصل السابق تفكك المزارع في قرية هندية عندما بدأ أعضاء الأسرة الزراعية يكسبون دخلا نقديا مستقلين عن إخوتهم، وأصبحوا غير مستعدين لضم دخلهم إلى دخل الأسرة، وأصروا على تقسيم أملاكها وقد قيل على سبيل الجدل إن مجموعات متضامنة لها أملاكها وتقوم على الوراثة لا تستطيع البقاء في مجتمع يسمح باختلاف كبير في الدخل الفردي، إذ أن ذوي الثروة من الأعضاء لن يقبلوا مطلقا نظام الإدارة المشتركة، تحت إشراف أكبر الرجال سنا.

السلالات الصينية: نستطيع أن نأخذ من الولايتين الصينيتين الواقعتين في الجنوب الشرقي وهما فوكين وكوانتونج[١] طرازا اجتماعيا يبدو لأول نظرة كأنه استثناء للفكرة العامة، وفي هاتين الولايتين يوجد اليوم، أو كان يوجد حتى الثورة الشيوعية، قرى قد يبلغ عدد سكانها ثلاثة آلاف

---

m. freedman: lineage organization in south-eastern china, 1958. (١)

يسكنها أهل سلالة واحدة، ويرجع نسبها المشترك إلى ما قبل سبعمائة عام، وأول ما يجدر ذكره بشأن هذه السلالات المتماسكة، هو أن أعضاء الجماعة ليست لهم أنصبة متساوية من الأرض، كحق لهم بحكم نسبهم، وذلك لأن الأرض كانت توزع على أسس مختلفة تماما، وهذا النظام متبع في نفس الوقت الذي يتبع فيه النظام النموذجي الذي يقسم الأرض التي تملكها الأسرة، سواء كانت أسرة بسيطة أو أسرة تتعدد فيها الزوجات بين الأبناء عند وفاة الأب.

وبالنسبة لمعظم الصينيين كان لهذا النظام الأكثر شيوعا بينهم نتيجته، وذلك أنه عندما تصبح أنصبة الأرض صغيرة جدا فإن بعض الأبناء يضطر إلى الهجرة أو إلى استئجار أرض من أحد الملاك، أو يبحث له عن مورد آخر للرزق. أما في إفريقيا فالحل الذي يقابل ذلك إصلاح أرض جديدة (وربما لا تبعد أكثر من مئات الأمتار)، أو عقد اتفاق مع صاحب الحق من سلالة أخرى، أو أن يرجل البعض للعمل بالأجر، وذلك في الأزمنة الحديثة.

ولكن في تلك القرى الصينية الكبيرة ذات السلالة الواحدة، كان أهل القرية جميعا أو ما يقرب من ذلك يعيشون على أرض الجدود، وكان ذلك متيسرا في الزمن الماضي لأنه في ذلك الوقت خصصت مساحات من الأرض لأغراض سلالية مشتركة، ولم يكن ذلك من أجل الزراعة المشتركة، ولكن من أجل تخصيص محصولها لمنافع سالية خاصة وأهم هذه المنافع ما يتصل بالدين، وذلك بتخصيص ما يعود من تلك الأرض لنفقات المعابد

التي تحفظ فيها ألواح الجدود ولنفقات الشعائر التي تقام هناك في فترات منتظمة.

وهناك غرض عام آخر ينفق عليه من هذه الموارد نفسها، وهو تعليم أفراد من السلالة ليجتازوا الامتحانات التي تؤهلهم للدخول في وظائف الحكومة الصينية، أما الأرض الزراعية التي يوقفونها لهذا الغرض فكانوا يطلقون عليها "أرض الكتاب والمصباح"، وكانت هذه الأرض في بعض الأحيان تزرع بالدور بمعرفة أقسام مختلفة من السلالة، وكان على الزراع أن يقدموا لجماعة السلالة بوجه عام في وقت معين النفقات الدينية الضرورية.

وبمقتضي هذا الترتيب تستطيع كل فئة صغيرة من الجماعة أن تزرع في فترة من الزمن قدرا من الأرض أكبر بقليل من المعتاد، وأما الترتيب الآخر فهو أن زعماء السلالة، وليسوا أكبرهم سنا بل أعلاهم شأنا ويقصدون بذلك عادة أكثرهم ثروة، يشرفون على الأرض المشتركة على أساس تجاري، فيؤجرونها مقابل أفضل إيجار يمكنهم الحصول عليه.

ويكون لأعضاء السلالة أسبقية على غيرهم من الناس، ولكنهم لا يحصلون بذلك على شروط أفضل، وعلى أي حال فإن الغالبية الكبرى من مستأجري أرض السلالة يكونون من بين أعضائها، وقد حدث في سنوات الأزمة بين الحربين العالميتين أن رأى بعض الكتاب الصينيين من ذوي الآراء المتطرفة أن هذا النظام فيه من استغلال المستأجرين ما في أي نظام آخر من أنظمة ملكية الأرض، وأن أموال السلالة التي يجب أن تخصص للتعليم

كانت كما يبدو في أكثر الأحوال تذهب إلى أبناء الأسرات الوجيهة، لا إلى الأبناء النجباء من الأسرات المغمورة.

ومع ذلك استمرت السلالة متماسكة، فإن الأعضاء الفقراء يفضلون أن يعيشوا في مكان واحد يستغلهم أقارب من سلالتهم، على أن يستغلهم ملاك آخرون، ولماذا؟ يقترح الدكتور فريدمان أن مجرد مورد للثروة السلالية من أحد المؤثرات في ذلك، إذ يطمعون أن يأتي يوم يحصلون فيه على نصيب أكبر من تلك الثروة، وهناك عامل آخر وهو ما تناله السلالة من فخر بسبب النخبة الممتازة من أبنائها — من رجال أغنياء ورجال متعلمين – وفضلا عن ذلك فإن تلك النخبة من الأقارب لهم قوة وجاه ويستطيعون مساعدة أقاربهم في أي تعامل مع العالم الخارجي، وخاصة مع الحكومة في حين أن الرجل الذي ينتمي إلى سلالة فقيرة لن يجد من يمد له يد المعونة، ولو كان الأمر اعتباريا محضا.

وإن العوامل التي قضت على تماسك السلالة في جهات أخرى من العالم هي نفسها التي عززت تماسكها في جنوب شرقي الصين، ولعل السبب في ذلك أن في هذه المنطقة، حيث الأرض ذات إنتاج وفير فوق العادة، يحصلون على أرباح بالمتاجرة فيما يزيد عن الحاجة من المحاصيل التي يزرعونها لمعاشهم. وبينما كان طريق الثروة في أقطار أخرى كثيرة يقود طلاب الثروة بعيداً عن أرض الجدود، إذا بالأرض نفسها هنا مورد للكسب وأرباحها تستثمر في أرض جديدة، فإن الصين عندما فتحت أبوابها فيما بعد للتجارة العالمية ونشأت موارد جديدة للكسب عن طريق

الوسطاء، استثمرت تلك الأرباح أيضاً في الأرض. ولكن لماذا اعتبرت تلك الأرباح حقاً لا يتجزأ للسلالة وليست متاعا للأسرة قابلا للتجزئة؟ ولدينا الجواب على ذلك وهو أن العقار له مهمة باعتباره وقفا دينيا، وذلك لأنه في الوقت الذي تقيم فيه السلالة صالة جديدة للأجداد يحق لفرع من فروع السلالة أن يدعي لنفسه مركزا ساميا، وهو مركز الذين يستطيعون أن يقيموا لأجدادهم صالة خاصة وأن يقيموا لشعائرهم احتفالاتها الخاصة. وفي تلك الفترة من الزمن، كان ذلك العمل تأكيداً للشخصية المستقلة لقسم خاص من السلالة الكبرى، ولكن هذا العمل كان عكس العملية الأكثر شيوعا وهي عملية تقسيم ممتلكات السلالة حتى يصبح لقسم جديد من السلالة استقلاله الذاتي، إذ إن هذا العمل يضيف إلى السلالة عقارا جديدا بدلاً من أن يأخذ منها عقارا.

السلالة والزواج:

وحينما تكون الأسرة مرتبطة بسلالة مستمرة فإن الاتجاه نحو الذرية يختلف عما هو عليه في المجتمع الغربي المعاصر، والناس لا ترغب في إنجاب الأطفال، لمجرد المتعة التي ينتظرون أن يجدوها من أطفالهم، ولو أنه في معظم المجتمعات غير التجارية يظهر هذا الشعور بوضوح في سلوكهم، وكثيرا ما يعبرون عنه في أحاديثهم، ولكن من وجهة نظر السلالة من الواجب إنجاب الأطفال، ومن وجهة نظر الأب كفرد في المجتمع لا يمكنه أن يأمل في إقامة بيت مستقل حتى يكون له أبناء بلغوا السن التي تسمح لهم بمساعدته في الزراعة والرعي.

أما عندما تكون مهمة السلالة الدفاع عن أعضائها ضد أي عدوان يقع على حقوقهم، فمن المهم أن تكون السلالة قوية بعدد أفرادها وإذا كانت تشرف على ميراث مشترك فهناك دائماً شعور قوى بأن أملاك الأسرة يجب ألا تذهب إلى "الغرباء" بسبب عدم وجود وريث مباشر، وهذا انعكاس لفكرة التماسك داخل السلالة وهي فكرة أن أعضاء السلالة يجب أن يكونوا أقرب بعضهم إلى بعض منهم إلى أي شخص خارج عن مجموعتهم.

وفي كل مكان، عدا في الأقطار الإسلامية، ينال الناس الخلود عن طريق ذريتهم، بمعنى أكثر خصوصية مما قال به روبرت بروك[1] فإن ذكراهم، وكما يتصورون حياتهم في العالم الروحي، تدوم بالقربان الذي يقدم لهم، والذي لا يمكن لغير ذريتهم المباشرة أن يقدموه. والشائع في العقيدة الصينية أن الموتى الذين لم يتركوا وراءهم ذرية تعني بهم تتردد أرواحهم على الأحياء. وتقول الديانة الهندوسية إن من الواجب على المرء أن ينجب ابنا يؤدي شعائر الأسرة، وهكذا كانت الرغبة في التأكد من النسل من أقوى الأسباب التي تسمح بتعدد الزوجات ولو أن الأسباب التي تتصل بهذا العالم المادي اتصالا وثيقا، من أجل إقامة عائلة كبيرة تلعب بطبيعة الحال دورها في ذلك.

---

(1) Rupert brooke (١٨٨٧–١٩١٥) شاعر إنجليزي أشهر أشعاره عن الحرب العالمية الأولى وقد توفي سنة ١٩١٥ في إحدى جزر اليونان. Poetical works of Rupert brooke 1946 ed. G Keynes 1946.

وهذا صحيح بوجه خاص في المجتمعات التي تعيش في المستوى الكفافي، حيث لا يكون هناك ضغط كبير جدا من السكان، ولهذا فإن جماعة كبيرة من المزارعين يمكنهم أن يوسعوا زراعتهم إلى أقصي حد تسمح به مواردهم. أما في المجتمعات التجارية فتستطيع الأسرة الكبيرة أن توزع قوتها العاملة في طرق لا تتوافر عملياً لأسرة صغيرة، مثل تقسيم الزمن بين العمل الزراعي وغيره من وسائل الكسب الأخرى. وهكذا يعتمد الناس على أقاربهم في حالات مختلفة عما يدبر الناس أمره في المجتمعات الغربية بطرق أخرى، ففي تلك المجتمعات يكسب المرء قوته بموجب تعاقد مع أصحاب العمل، وقد تكون علاقات الأسرة ذات عون في هذا التعاقد، ولكنها لن تمنح المرء شيئا من الحقوق.. وأما الشخص المثالي فهو الذي يشق طريقه في الحياة دون اعتماد على نسب، وذلك لأن مزايا النسب أصبحت لا تمت إلى المواهب الحقيقية بسبب.

وربما كان من قبيل التناقص أن كثيرين من سكان العالم الغربي، الذين ينسبون أعظم الأهمية إلى قدسية الحياة العائلية لا يدركون أن الأنظمة السلالية تقوم نفسها على تلك الفكرة وهي أن الرابطة التي تربط الأطفال بوالديهم لها الأسبقية على كل رابطة أخرى، وهذا هو المثل الأعلى للأسرة في تقاليد الهند والصين واليابان، وفي هذه الأقطار جميعها يجب أن يكون لواجب الابن نحو أبيه، إذا تضاربت المصالح، المكان الأول في الاعتبار دون نزاع، ويجب أن نؤكد أن هذا هو مثل أعلى يدعمه الدين، ويمكن تعزيزه بالالتجاء إلى العواطف الأدبية من النوع نفسه تماما الذي يتوسل به المسيحيون، من أجل الأسرة الأولية من الزوجين وأطفالهما.

والفرق بين المبدأين يرجع إلى اعتبارات تتصل بالمكانة التي ينسبونها إلى الرابطة بين الزوج وزوجته؛ فالنظرية المسيحية تقول إن هذه الرابطة هي رباط يجب أن يكون غير قابل للانفصال، ويجب أن تكون لها الأسبقية المطلقة، ولو أن كثيرين من أعضاء المجتمع الغربي الذين لا يعتنقون الدين المسيحي، لا يقرون مبدأ الزواج الذي لا تنفصم عراه، ولكنهم أيضا لا يقرون لأقارب الزوجين بأية سلطة لفصم عرى الزوجية، وفضلا عن ذلك فإن المجتمع الغربي يرى أنه من غير المقبول أن يكون اختيار شريكي الزوجية من الأمور التي يمليها الآباء أو الأقارب، وأنه حتى في الأيام الحاضرة قد تكون هناك حالات كثيرة يؤثر فيه ضغط الآباء أكثر مما يعترف به الناس بوجه عام. وإذا كان لأقارب الزوجين مصلحة معترف بها رسميا في عقد الزواج والعمل على بقائه أو فصم عراه، فإن هذا يوصف بوجه عام بهذه العبارة المأثورة: "الزواج من شأن الجماعات وليس من شأن الأفراد" وهذه العبارة، وإن كانت إلى حد ما صحيحة، إلا أن المفروض أنها تعني شيئاً يحط من قدر الفرد. ويقوم هذا الفرض على فرض آخر، وهو أن هذا الوضع يحمل النساء أعباء قاسية.

والحالة القياسية التي تشير إليها أحكام من هذا النوع، هي حالة مجتمع يكون فيه التسلسل عن طريق نسب الأب وتكون مجموعة القرابة ذات الأهمية هي مجموعة من الأبناء والأحفاد لرجل واحد وحيث يكون الأقارب الذكور قوامين على النساء يزوجونهن لكي يحصلوا على مصاهرات ذات منافع، وتلك مميزات المجتمعات التقليدية في الصين واليابان والهند وفي جهات كثيرة من إفريقيا، ولكن ينبغي لأنصار المرأة

المغلوبة على أمرها أن يذكروا قبل أن يتأهبوا للكفاح من أجلها أن هناك أيضا مجتمعات يكون فيها التسلسل عن طريق الأمهات، وفي هذه الحالة يكون الزوج في موقف حرج ويستطيع أهل الزوجة أن يطردوه إذا لم ينل رضاهم أو رضا زوجته.

وفضلا عن ذلك فإن الأدب الصيني والياباني يعترف بأن الرجل الذي يدعوه الواجب إلى أن يزهق روح زوجته في سبيل مصلحة لمجموعة قرابته، يكون بلا ريب ممزقا بين الحب والواجب، ولكننا لا نسمع عن مثل هذا الصراع العاطفي في المجتمعات الإفريقية التي تقوم على نسب الأم، والصورة التي تطالعنا من سجلات الأنثروبولوجيين الذين عاشوا في تلك المجتمعات هي أنه إذا طرد الزوج من بيت الزوجية فإن ذلك يكون غالبا بموافقة زوجته، ومع ذلك يجب علينا أن نقر بأن في مجتمعات نسب الأم، كما في مجتمعات نسب الأب، يكون الرجل هو القائم على المرأة ويعتبر دائماً صاحب الحق رسميا في التصرف في أمرها بالزواج، وهذا ما يضطر المرأة أحيانا إلى قبول زوج لا ترضاه.

ولماذا يكون الأمر كذلك؟ والتعليلات التي يقبلها عامة الناس، على أساس قيم أدبية منحطة، هي في الواقع تعليلات غير كافية، وإن المثل الأعلى لوحدة الأسرة من المبادئ التي يؤمن بها ويعبر عنها كل مجتمع بشري، وهذا المثل يعضده الدين بطريق مباشر في المجتمعات التي تمارس عبادة الأسلاف، أكثر منه في مجتمع لا يمارس تلك العبادة، وكما أشرنا قبلا فالفكرة المهمة هنا هي أن المجموعة – التي يعد الاتحاد في داخلها

شيئا مهما – هي من جهة أكبر من الأسرة الأولية ومن جهة أخرى تكون في بعض الأحوال معارضة لها، وقد يكون صحيحا أن المثل الأعلى العاطفي، وهو شهامة الرجل نحو المرأة، غير موجود[1] كما هو الحال بالنسبة للمثل الأعلى الأحدث عهداً وهو المساواة بين النساء والرجال وهو مثل ربما يكون مناقضا للمثل العاطفي.

مهور الزواج:

الزواج في المجتمع الأبوي شئ أكثر من ترتيب يسمح للرجل بإقامة بيته وأسرته، وهو أيضًا طريقة الرجل في استمرار النسل الشرعي، ولهذا فله أهميته غير السلالة كهيئة قائمة بذاتها وهذا يفسر بعض الظواهر في إجراءات الزواج الإفريقي وقانونه، وهي ظواهر كثيرا ما يسئ الناس فهمها وفي بعض الأحيان تحرمها الإرساليات أو الحكومات.

وأشهر المميزات التي تميز قانون الزواج الإفريقي، هو ما كان يعرف في الأيام الأولى في جنوب إفريقيا بجريمة شراء الزوجات، ولكن إذا أردنا أن نستعمل عبارات أقل مراوغة في التعبير فنقول إن القاعدة هي أن الزواج هناك لا يصبح شرعيا إلا بنقل سلع من أهل العريس إلى أهل العروس، وليست هذه الخطة قاصرة على إفريقيا، ففي المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، لا يتم الإشهاد والتصديق على العقود إلا بانتقال رسمي لسلع

---

(1) لعل المؤلفة تقصد بشهامة الرجل نحو المرأة تقديم الرجل للمرأة في مناسبات كثيرة وقد يكون ذلك غير موجود في بعض المجتمعات الإفريقية ولكن لا شك أن المعني الأعم لشهامة الرجل نحو المرأة موجود في تلك المجتمعات.

معينة، وكذلك لا يتم زواج إلا بانتقال رسمي لسلع محدودة وقد تكون هذه السلع مختلفة النوع ولها وجهات مختلفة، وفي بعض الأحيان يكون الغرض من نقل السلع ضمان موارد مبدئية للأسرة الجديدة أو تأمين معاش للزوجة في حالة وفاة زوجها، كما هو الحال في الأنظمة التي تجلب معها الزوجة ثروة.

وتقوم بعض الأسرات الإفريقية بتزويد بناتهم بالمعدات المنزلية الأولية حسب ما يتفق مع ثقافتهم، وهذا بمقدار بسيط جداً، ولكن في إفريقيا يكون انتقال المتاع من أجل شرعية الزواج دائما من جانب الزوج وله قيمة مادية، كما أن أهميته عظيمة في المجتمعات الأبوية التي يتبع فيها الأطفال نسب الزوج.

ويمكن أن نرى هنا توازنا بين الماشية التي يقدمها أهل الزوج وبين الأطفال الذين تلدها الزوجة، فإن الزوج الذي لم يقدم ماشية من أجل زوجته لا يكون له حق في الأطفال الذين تلدهم له. ومن جهة أخرى فإن المرأة التي تقدم لأهلها الماشية تعتبر أطفالها ملكا للرجل الذي قدم الماشية، مهما يكن الأب الحقيقي.

وأخيرا إذا انحلت عقدة الزواج فيجب إعادة الماشية، ولكن القاعدة المتبعة في الغالب هي أن المرأة إذا كانت قد أنجبت أطفالا، فإن الزوج لا يطلب رد العدد الكامل من الماشية، والمبدأ الأساسي هو ما يعبر عنه جماعة الجوسياي في كينيا، وذلك أنه عندما "يصبح بيت الأسرة قائما"،

ويطمئن الأب اطمئنانا معقولا إلى أن ذريته لن تنقرض، على الرغم من النسب العالمية للوفيات في إفريقيا، فإن المرأة تكون قد فعلت كل ما عليها"، وقد لخص بعضهم هذا الوضع بقوله إن ما اعتاده الناس أن يسموه "ثمن العروس" ليس في الواقع إلا "ثمن الأطفال".

وبعض النتائج الأخرى لهذا المبدأ ليست من الأمور المألوفة، بل تبدو شيئاً بغيضا، عند قوم يعتبرون بعض النظم الغربية لقوانين الزواج وإجراءاته كأنها أمر مسلم به، وذلك أن الزواج الشرعي في مجتمع أبوي يجعل أطفال المرأة ذرية شرعية لسلالة زوجها، ويظل الزواج قائما طالما كانت الماشية التي قدمت في الزواج تحت يد سلالة المرأة. ولهذا فإن الوفاة لا تنهي الزواج إلا إذا ردت الماشية وليس للأرمل حرية الزواج مرة ثانية، قبل أن يتم هذا الإجراء الرسمي للطلاق، وإذا أنجبت أطفالا آخرين، فإنهم يكونون من الناحية القانونية أطفال الزوج المتوفي، كما أنها تنتقل إلى وصاية الوريث لزوجها ولو أنها قد لا يطلب منها أن تعاشره معاشرة الأزواج، والمفروض فيها أن تقيم في بيت الوصي، وهذه طريقة من الطرق التي تؤدي إلى قيام أسرات تتبع نظام تعدد الزوجات.

ولكن إذا صح أن انتقال الماشية وقت الزواج ليس معناه شراء الزوجة؛ فيحق للمرء أن يسأل ولماذا يلزم "شراء" الأطفال؟. وقد يكون الجواب على ذلك أنه في نظام النسب الأبوي تفقد كل سلالة أطفال بناتها، وخاصة لأنهم ينتمون إلى نسب أبيهم. وإذا أنجبت المرأة طفلا قبل الزواج فإن الطفل يبقي مع سلالة أبيها، إلا إذا أثبت الأب حقه في الطفل

بدفع قدر من الماشية وهو أقل مما يدفع عند الزواج، وهم يصفون الماشية التي تدفع عند الزواج بأنها "مقابل خصوبة المرأة" وأنها أيضًا "تعويض لأهلها عن خسارة خصوبتها"

وإذا نظر المرء إلى هذا الأمر من وجهة نظر أهل الزوج فيقول إن أهل المرأة بإعطائهم زوجة للرجل، إنما يقدمون له أعظم خدمة ممكنة، لأنهم أعطوه الوسيلة التي يستطيع أن يواصل نسله. وإذا كانت هناك خدمة تستحق أن يدفع المرء مقابلا لها فهي تلك الخدمة، وهذا النوع من التعليل ينطبق على سلوك أقوام من أمثال النيورور في أوغندا، وهناك يجب على الرجل طول حياته أن يسلك نحو أهل زوجته كما يسلك التابع نحو شخص أسدى إليه معروفا.

ومثل هذه التفسيرات لمهر الزواج التي تلقى في مثل تلك العبارات المطلقة هي بالطبع من وضع الأنثروبولوجيين، وليست من وضع القوم الذين يتبعون هذه الإجراءات في الزواج، وإن النظرية التي تقول إن الأساس هو خصوبة المرأة التي تنقل بطريق الزواج والتي يجب أن يدفع مهراً مقابلا لها، هذه النظرية تتجلى بأعظم قدر من الوضع في بعض الحالات النادرة، التي يقدم فيها الرجل، الذي يبحث عن زوجة له امرأة أخرى من مجموعته الخاصة بدلا من أن يقدم شيئا من المتاع. وفي مثل هذا النظام تقيد حرية المرأة في الاختيار تقييدا شديدا. وذلك لأنه، ولو أن هناك زيجات تقوم على اتفاقات حرة، تقابلها زيجات أخرى لا تتوافر فيها حرية الاختيار. وكثيراً ما يضطرون إلا الارتباط بشأن البنات وقت الطفولة

لكي يمكن مواجهة بعض الالتزامات ولهذا حرمت معظم الحكومات الأوربية "زواج البدل" ولكن ما يزال هناك قوم، مثل التيف[1] في الإقليم الشمالي من نيجيريا يتذكرون هذا الزواج، وهناك لا يحسبون الأطفال مقابل ماشية تدفع ولكن مقابل الأطفال الذين تنجبهم المرأة التي قدمت في زواج البدل، وهناك حالة مسجلة فيها أن امرأة أرادت أن تترك زوجها وقرر أهلها أنها حيث أنجبت أربعة أطفال وهو عدد يساوي ما أنجبته المرأة الأخرى، فيكون لها مطلق الحرية في ترك زوجها.

ومما لا شك فيه أن هناك آراء بأن القوم يستحقون الشكر لأنهم ربوا الفتاة التي أصبحت زوجة ويقول بعضهم أيضاً إنهم يستحقون ذلك لأنهم أنجبوها وعند جماعة النوير، إذا كان والد الفتاة الحقيقي رجلا غير زوج أمها، فيحق له أن يحصل من الماشية التي تقدم لزوج الفتاة على بقرة ويطلقون عليها "بقرة الإخصاب"، وأما إذا كان هو الذي ربى الفتاة حتى كبرت فله أن يستولي على رءوس أخرى من الماشية. وهناك مثل آخر من هضبة تونجا في روديسيا الشمالية (دولة زامبيا الحالية) حيث يحق للقابلة التي أشرفت على ولادة الفتاة – وهي في الغالب قريبة لأمها – أن تحصل على هدية وقت الزواج، وفي بعض الأحيان يعترفون صراحة بحزن الوالدين عند فراق ابنتهم، كما هو الحال عند النيورو، إذ يحمل أصدقاء العريس معهم عندما يذهبون لإحضار العروس هدية من الجعة يقولون عنها إنها

---

(1) التيف من القبائل الهامة التي تسكن المرتفعات في شمال نيجريا على جانب نهر بنوي وهو رافد لنهر النيجر.

"الترضية" وعند الأشانتي تنال أم الفتاة هدية خاصة (وفيما مضى كانت لحما) ويقولون عنها إنها "أجر السلوان".

ومع ذلك فإنه من الخطأ أن نتصور أن المهر، الذي يعطى للزوج حقوقا في أطفال زوجته، يكون دائماً مصحوبا بانتقالها شخصيا إلى أسرة الزوج، بل الواقع أنه بدلا من أن يكون المقصود من المهر أن هناك بيعا للمرأة وبموجبه يتسلم الزوج زوجته، هناك قاعدة غالبة عليهم وهي أن تبقى الزوجة في بيت والديها حتى تلد طفلها الأول وحتى يكبر، وأما إذا أقامت مع زوجها منذ بدء عقد الزواج الرسمي، فإنها تذهب إلى أهلها عند مولد كل طفل من أطفالها، ومغزى ذلك أنها يجب عليها أن تحافظ على روابطها مع والديها بوجه خاص ومع الأقربين من أهلها بوجه عام.

وفي المجتمعات الكفافية يندر أن يذهب الرجل مسافة بعيدة في طلب الزوجة، والواقع أنه من المعتاد أن يكون من الصعب عليهم السفر مسافات كبيرة، ولهذا فالزوجة يمكنها أن تزور موطنها الأصلي باستمرار، وعندما تفعل ذلك، فإنها تنتظر من أهلها أن يقدموا لها هدايا من الطعام (وخاصة من الحبوب) لكي تحملها معها إلى مسكنها. وقد قال بعضهم إن هذه طريقة من الطرق التي تستطيع بها النساء في التالنسي، تكوين متاع يبقى تحت تصرفهن الخاص، ويحافظ أهل المرأة على الاهتمام بأطفالها ولو أن الأطفال تنسب إلى سلالة غير سلالتهم.

وفي الحالة التي تقيم فيها الزوجة في بيت أسرتها حتى مولد الطفل الأول فإنها في بعض الأحيان تترك الطفل مع جدته، عندما تذهب إلى بيت زوجها، والقاعدة المألوفة حقا أن الطفل ولو أنه يستمد حقوقه الشرعية من نسب أبيه، إلا أنه يعامل في موطن أمه كشخص ممتاز، له الحق في رعاية خاصة. وهذه القاعدة لها من الناحية العملية أهمية أكبر بالنسبة للبالغين منها بالنسبة للأطفال، وذلك لأنها تمدهم بملجأ آخر يسمح لهم أن يطلبوا المعونة في أوقات الشدة كما أنها تنمي روابط الألفة والمحبة بكثرة الزيارات التي يقوم بها الأطفال إلى منازل أهلهم من الجانبين وهي زيارات ليس من الضروري أن يكون لها في العادة سبب خاص، على أن بعض الناس يميلون إلى أن يربطوا هذه الزيارات بأسباب خاصة، كما يفعل أهل لجاندا الذين يقولون بأن الطفل يمكن أن يربى في بيت أحد أقاربه تربية أفضل مما يربى في بيت والديه.

وكانت العادة عند النجوني في أيام عظمتهم أن يربي الأطفال جميعا بمعرفة أجدادهم وتلك إذن من الوسائل التي تساعد على ربط الأسرة الأولية بمجموعات أكبر، وعلى هذا فالمهر هو الذي يجعل الزواج قانونيا ويحدد الأبوة الشرعية للأطفال وهو الذي ينشئ علاقة النسب بين أهل الزوجين. وتعتبر ملكية الماشية التي تقدم عند الزواج، والتي يحق لوالد الزوجة أن يوزعها على أقرب الأهل من سلالته، وهم يراعون في ذلك أحيانا قواعد دقيقة جدا، هذه الملكية تعتبر عربونا لتلك الرابطة فهي من ناحية تربط أهل الزوجة بمصلحتهم في صيانة الزواج وذلك لسبب مادي وهو أنه يجب رد الماشية في حالة انتهاء الزواج، ومن ناحية أخرى تجعل لهم

مسئولية خاصة من أجل مصلحة الزوجة فهي واحدة منهم وقد استولوا على الماشية من أجلها.

وقل أن يطرد الزوج زوجته، بل إن مركز الزوجة يتوقف في قوته على أن زوجها أكثر اعتمادا عليها في توفير أسباب الراحة في حياته اليومية من اعتمادها عليه، ولكن الشائع بدرجة أكبر أنه إذا حدث خصام بين الزوجين فإن الزوجة تذهب إلى أهلها وتبقى هناك إلى أن يأتي الزوج ليأخذها. من واجب أولئك الذين يحتفظون بماشية الزواج أن يعرفوا حقيقة أمر الزوجة الغاضبة وأن يعيدوها إلى زوجها، ولكنهم في العادة لا يسمحون بذلك إلا بعد أن يحصلوا على تعويض مناسب إذا تبين لهم أن الخطأ من جانبه.

وهذه الاعتبارات قد تسهل علينا أن ندرك لماذا يعتبر الإفريقيون انتقال الماشية أو ما يقابلها من النقد في الأزمنة الحديثة، أمراً لا بد منه، إلى حد أنهم قد ألزموا أولي الأمر في كل مكان بإلغاء جميع أوامر التحريم التي صدرت ضده وأن ندرك الواقع وهو أن الآباء الإفريقيين لا يقصدون أن يجعلوا من بناتهم مورداً للكسب، ومع ذلك فيحق لنا أن نسأل لماذا يحاولون أن يفرضوا رغباتهم الخاصة عند اختيار الزوج، وإلى أي حد يكون للاعتبارات المادية شأن يؤثر فيهم.

وينبغي أن نوضح أن تقديم الماشية عند الزواج ليس هو السبب في أن المرأة بقيت على الدوام في مركز القاصر في الوسط الاجتماعي، وقد

كان هذا المركز الاجتماعي للنساء في جميع المجتمعات قبل العصر الصناعي، وتأخذ المرأة بطبيعة الحال في معارضته حالما تتوافر لديها إمكانيات المعارضات ولكن ذلك في أكثر الأحوال يتخذ مظهر رفض كلية بدلا من مجرد الاعتراض على مهر الزواج.

ما الذي يجب إذن أن يكون تعليلنا لموقف الآباء في هذا الشأن؟ وإنه لرأي سقيم إلى حد بعيد أن ننظر إلى الأب كرجل يتجر في النساء، على أنه يمكننا أن نسلم بأن الأب ربما يأمل أن يزوج بناته إلى رجال يسلمون القدر الكامل من الماشية، بدلا من رجال يؤجلون تسليم نصف الماشية، كما يحدث غالبا لكي يدفعوه مؤخراً في وقت غير محدود. ويمكن كذلك للمرء أن يسلم بأن أهل العروس – في الجماعات التي تعتبر الماشية أثمن السلع – تهتم اهتماما كبيراً بعدد الماشية التي يقدمها الزوج ونوعها وأنهم أحيانا يشترطون أن يعاينوها بأنفسهم مقدما، وأن يرفضوا ما كان منها هزيلا. ويسلم المرء أيضا بأن امتلاك الماشية عندهم متعة، ولو أن ما يحدث في الغالب هو ألا تستمر هذه المتعة إلا زمنا قصيرا، فإنهم يجب أن يستخدموا الماشية في أول فرصة ممكنة لعقد زواج جديد.

ولكن ليس هذا هو الأمر ذو الأهمية الأولى في تزويج البنات، بل إن المصالح التي يعتبرونها صاحبة الأهمية العظمي، هي نفس المصالح التي كان الناس في غرب أوربا، في عهد ليس ببعيد يعتبرونها أمراً مسلما به في كل مكان.

وقد ذكرنا قبلا أن الناس في المجتمعات التي ليس لها مؤسسات قضائية مثل النوير، تعتمد على الأهل في حماية أبسط حقوقهم الأولية، بل إن المجتمعات التي لها سيطرة سياسية أكثر تطوراً، نجد فيها أن أولئك الذين يمكنهم تجنيد قوة كبيرة من الأهل والأقارب تكون فرصتهم للحصول على حقوقهم أفضل من أولئك الذين لا يستطيعون ذلك، والأمر في هذا هو أمر عدد فقط، وأما في الميدان الاقتصادي فلا يكفي أن يكون عدد الأهل كبيرا، بل يجب أن يكونوا أيضاً أثرياء، وعند ذلك سيكون في استطاعتهم تقديم المعونة لمواجهة التزامات مثل دفع الديون والغرامات وتقديم الماشية عند الزواج وهذه الالتزامات تعتبر من شئون الجماعة.

وفي جميع هذه الشئون لا يحق للناس أن يطلبوا المعونة إلا من الأهل في سلالتهم الخاصة، ولكن يجوز أيضاً أن يكون الأصهار حلفاء ينتفع بهم. وإن ما يعمله الزواج هو أنه يخلق محالفة تربط بين سلالتين عن طريق امرأة التي هي ابنة إحدى السلالتين وزوجة في السلالة الأخرى. ولهذا فمن الأمور المهمة أن تتزوج البنات "زواجا طيبا" لأسباب أعظم شأنا من مظاهر العظمة الكاذبة، التي كانت ترتبط بهذه العبارة في إنجلترا في العهد الفكتوري (عهد الملكة فكتوريا)، وحيثما يكون المجتمع طبقيا، تلعب القيم التي تعتمد على العظمة الكاذبة دورها؛ ويسعى الأب على قدر إمكانه أن يصاهر من لهم مكانة اجتماعية أعلى من مكانته.

وإذا رجعنا إلى الوراء إلى الزيجات بين الأسرات الحاكمة في القرون الأولى من تاريخ أوربا، أو إلى المصاهرات التي كانت تعقد بين الأسرات

الشريفة الوراثية، والتي أضافوا بها أرضا إلى أرضهم وألقابا إلى ألقابهم فإنا سنرى بسهولة أنه حينما تكون الروابط التي تخلقها المصاهرات عنصرا مهما في البناء السياسي، فإن اختيار شريك الحياة لا يمكن أن يعتبر مسألة شخصية محضة.

وإنه لمن الإسراف في المبالغة أن نقول عن الزواج في إفريقيا في الأزمنة الغابرة إنه كان يقوم دائما على تقديرات سياسية، فلم يكن جميع الآباء في مركز يسمح لهم بالانخراط في الأطماع، ولكن الأمر الأساسي هو أنه في كل مجتمع تكون فيه أهم الروابط شأنا قائمة على الزواج، يجب أن يؤخذ في الاعتبار ما يكون للزواج من أثر في الميدان الأكبر للأهل. وقد قيل إنه في مثل هذه المجتمعات تكون المرأة "سلعة قابلة للمبادلة" ويمكننا أن نسلم بذلك إذا اعترفنا بأنها ليست كذلك إلا في علاقتها بالرجل الذي هو ولي أمرها بحكم قرابته وأنها من غير شك ليست سلعة للتبادل العام. وقد يرى بعضهم أن المرأة قطعة شطرنج في لعبة التنافس السياسي على مقياس صغير. ولكن مع هذا فقليل من الآباء من لا يبدي أي اهتمام بمصلحة بناته، كما أن الزواج الذي يدبره الوالدن ليس من الضروري أن يكون دائما زواجا بغيضا.

مقارنات بالقيم الغربية:

للزواج العاطفي الذي يتحدى فيه الزوجان رغبة الوالدين قصة قديمة في أوربا تضارع في قدمها غرام الرجل بسيدة بعيدة المنال، وإذا كان الأول

يعبر عن الاعتراف بأن الزواج الملائم يكون في بعض الأحيان مجلبة للمتاعب فإن الثاني يبين أن الاتحاد المثالي بين الرجل والمرأة لا يتيسر إلا في عالم غير العالم الذي تعيش فيه. ولم يحدث إلا في القرن التاسع عشر أن بدأ الناس ينظرون إلى الحب العاطفي على أنه أمر ضروري وأنه شئ لا غبار عليه عندما يريد شخصان الزواج. ولكن هذا لا يتوافر إلا في ظروف اجتماعية تسمح بقدر كبير من المرونة بين طبقات المجتمع، مثل الظروف التي خلقتها الثورة الصناعية. ومع ذلك فالحب العاطفي ما يزال عنصرا في المثل الأعلى للزواج والأسرة فيما يلقنه المبشرون المسيحيون لمن يدخلون في دينهم.

وقد ظلت الإرساليات المسيحية تبث نشاطها في جميع أنحاء المستعمرات وفي معظم الأقطار المستقلة، ولكنه لم يتقبل تعاليمها إلا أقلية من الناس، وهي أقلية حصلت بذلك على حجة إضافية لذلك الخروج على نظام إشراف العائلة الذي أصبح أمرا عمليا بفضل الفرص الاقتصادية الجديدة، ولكن حجة المبشرين، مثلها مثل معظم الحجج المكابرة، لا تقتصر على إعلان مزايا قيمتها الخاصة، بل تسعى للحط من قيم الجانب المعارض. وهي تفعل ذلك بالنسبة إلى نظام إشراف العائلة بأن تؤكد أن زواج المصلحة يفرض مشقات كبيرة على الفتيات.

ولا نستطيع أن نترك هذا الموضوع دون أن نسأل عما إذا كان الشبان في الواقع لا يجدون أمامهم طرقا أخرى يعبرون بها عن رغباتهم، وعما إذا كان الوالدن دائما يغفلان هذه الرغبات، وإنهما في سبيل مصلحة

خاصة يلحقان بأولادهم ضررا لا مفر منه، وبديهي أن الجواب على هذه الأسئلة يختلف باختلاف الشعوب، وقد بلغتنا في أزمنة حديثة جدا، حالات من بلاد النيورو في أوغندا انتحر فيها فتيات أجبرن على قبول أزواج لا رغبة لهن فيهم. ولكنا نقرأ عن آباء في أجزاء أخرى من إفريقيا خضعوا لتهديد بناتهم بالانتحار أو الهرب واضطروا إلى التسليم.

وعند كثير من الشعوب تسبق الخطوبة الزواج، وما على الوالدين إلا إقرار اختيار الأبناء. ويكاد يكون السائد في العالم أن يطلب من المرأة قبل الزواج أن تبدي رأيها فيه بطريق رسمي مهما تكن قيمة هذا الرأي.

ولما كان المفروض عند جميع البنات – عدا بنات الطبقة المتوسطة الحديثة – أن المستقبل بالنسبة لهن هو في الزواج، ومهما يكن الزوج فإن الزواج عندهن مقدمة لحياة من العمل الشاق. ولهذا فإن الكثيرات يرضين بما يختاره لهن والدهن، ولكن المتاعب قد تظهر عندما يعارض الوالدان اختيارًا يكون قد تم فعلا، أو عندما تضطر الفتاة إلى الزواج من رجل أكبر منها سنا بكثير.

ولكن يجب ألا ننسى أن حرية الاختيار في الزواج، واستقلال الزوجين الصغيرين في حياتهما الزوجية شيئان مختلفان جد الاختلاف. وقد تقبل الفتاة طائعة زوجا اختاروه لها ولكن هذا في الواقع لا يمنع من أن تكون لها مكانة أصغر قادم جديد إلى عائلة كبيرة مركبة، من النوع الذي امتازت به كثير من المجتمعات قبل العهد الصناعي، ومن المواضيع التي

تتردد كثيرا في القصص الصينية، كما في الأمثال الإفريقية، موضوع زوجة الابن وما تعانيه من آلام، ولم تقم حتى الآن حرب صليبية من أجل تخفيف هذه الآلام.

وعندما تقارن بين الآراء الشائعة عن الزواج في مجتمعات سابقة للصناعة وفي مجتمعات صناعية يكون من قبيل الإسراف في تبسيط الموضوع أن ننظر إليه كأنما ليس هناك سوى صورتين متعارضتين بل الواقع أن هناك فروقا في قواعد الزواج عند المجتمعات السابقة للصناعة، وإن المجتمعات الصناعية أيضاً فيها قيم متنافسة تعمل في وقت واحد، وكذلك نجد أن في الأقطار التي تتبع اسميا الدين المسيحي تباينا كبيرا بين القواعد التي تفرضها الدولة وتلك التي تفرضها الكنيسة.

وأما في الأقطار التي كانت خاضعة للحكم الاستعماري، فإن هذه الآراء لا تزال في تنافس مع القيم التقليدية، ولكن يمكننا أن نعقد بعض الموازنات العريضة، فمن ذلك أن المجتمعات التي تأثرت بالصناعة يكون الزواج فيها اختياريا، ولا يتعرض الرجل الأعزب للنقد من أي نوع كان، ولا يلحقه، كما لا يلحق المرأة العزباء أي ضرر مادي.

أما في المجتمعات المعاشية فالزواج هو الوضع العادي للشخص البالغ، وفى بعض الحالات قد يؤجل الزواج إلى سن متأخرة نوعا ما وخاصة للرجال. ولكن ليس هناك مجال للاختيار في أمر الزواج، لأن المرء لا ينال المركز الاجتماعي الكامل للرجل البالغ بغير الزواج، كما أن الأسرة

المستقلة لا يمكن أن تقوم إلا على الجهود المشتركة بين الزوج وزوجته، وإن كانت المرأة تظل دائماً في مركز القاصر إلى حد ما، لأنها يجب أن تكون دائما تحت ولاية رجل ما. ولكن المرأة تعد الزواج وإنجاب الأطفال الحياة الحقيقية التي تقضي عهد الصبي كله استعداداً لها.

ولا تعبر الشعوب الإفريقية عن رأيها في الزواج بمثل القوة التي تعبر بها جماعة الجوسياي في كينيا، إذ يقولون إن المرأة يجب أن تبقى في بيت أبيها حتى يخط الشيب في شعرها، وهم يعتقدون أن مصيبة ستحل بالأسرة إذا لقيت فتاة كبيرة حتفها هناك. ومعظم الجوسياي يرغبون في أن يكونوا على اتصال وثيق بقريباتهم المتزوجات، وهو اتصال قد يكون أوثق مما يتفق مع تلك العبارات، ولكنهم جميعاً ينتظرون أن تتزوج بناتهم.

الزواج في مجتمعات نسب الأم:

الزواج في المجتمعات التي تنتسب إلى الأم (أو الأموية) معني يختلف عما ذكرنا. أما الأطفال فهم على أي حال يتبعون نسب الأم، ولا يتزوج الرجل في مجتمع نسب الأم من أجل الذرية الشرعية ولكن لكي يكون له بيت وأسرة. ومن الأمور ذات المغزى الخاص أن المهر في إجراءات الزواج عند تلك الجماعات يحتمل أن يلعب دوراً أقل شأناً بكثير. ومثال ذلك أن طالب الزواج عند جماعة الأشانتي في غانا، ينتظر منه أن يقدم إلى عروسه المنتظرة إلى أقاربها عندما يخطب ودهم هدايا ثمينة حقاً، ولكنه عند تسجيل العقد القانوني لا يدفع إلا ما يساوي قيمة الشراب، الذي جرت العادة

عند الأشانتي أن يقدموه ويشترك فيه الطرفان وأسلافهما عند الاعتماد النهائي لأي اتفاق.

وعند معظم جماعات نسب الأم الأخرى في إفريقيا تشمل حفلة الزواج في العادة بعض الهدايا المعينة أو يدفع الزواج مهراً إلى ولي أمر الزوجة، ويعتبر هذا العمل الدليل الأساسي على أن الزواج يتم في شكله الصحيح، وتختلف القيمة الاقتصادية للمهر اختلافا كبيراً بين الجماعات المختلفة، وقد اقترح بعضهم أن المهر لا بد أن يكون أكبر إذا سمحوا للزوج بأن يأخذ زوجته من بيت أهلها حالما يعقد الزواج، على أن القوم – كما سيتضح فيما بعد – يميلون إلى رفع قيمة المهر عندما يتخذون الاقتصاد النقدي، ولهذا لا يستطيع المرء أن يتأكد من قيمة هذه المقارنات. ولكن الدور الذي يلعبه المهر في قيام العلاقات الزوجية وفي صيانتها أقل أهمية بكثير منه في المجتمعات ذات النسب الأبوي.

والمثل الأعلى عند الرجل في مجتمع نسب الأم، كما هو في مجتمع نسب الأب أن تكون له أسرة مستقلة تحت رياسته، مع ذلك فإن أكثر الترتيبات شيوعاً في نسب الأم أن تبقى الزوجة مع أهلها على الأقل أثناء السنوات الأولى من الحياة الزوجية، وعند الأشانتي يقيم الزوج كذلك مع أهل الأم ويرسلون إليه الطعام الذي تعده له الزوجة في بيتها له في بيته، ولكن المعتاد في منطقة نسب الأم "التي تمتد عبر الكونغو مخترقة روديسيا الشمالية (زامبيا) ونياسالاند (مالاوي) حتى تنجانيقا، أن يعيش الزوج الصغير مع زوجته في قرية أمها، حتى يوافق ولي أمرها على السماح له

بأخذها. وعند جماعة البمبا[1] يفرضون – كما يبدو – أن يقيم الرجل بين أهل الزوجة إلى أن تكون له هو نفسه بنات متزوجات، وعند ذلك فقط يحق له أن ينتقل إلى مكان آخر ومعه بناته وأزواجهن ليقيم بنفسه قرية يصبح هو رئيسها.

وفي نياسالاند يعتبر صوابا السماح للزوج بأن يأخذ زوجته بعيداً عن إشراف أهلها بعد أن تلد طفلها الأول، والمفروض أنه في ذلك الوقت يستطيع أن يثبت لأهل زوجته كفايته لأن تكون الزوجة في أمان تحت رعايته وحده، ولكن إذا لم يقتنع أهلها بذلك، ورفضوا التصريح له بأخذ زوجته فليس من الضروري أن يرضخ الزوج ويبقي حيث هو، بل إنه في أكثر الأحوال يترك زوجته، وقد يكون هذا في الواقع ما ترمي إليه الزوجة وأهلها.

وقد لوحظ بوجه عام أن الطلاق كثير في مجتمعات نسب الأم، ومع ذلك فإن المثل الأعلى للزواج على أنه علامة مستمرة موجودة في تلك المجتمعات، وهم فعلا يحملون الأقارب مسئولية التدخل في المنازعات الزوجية، وفي هذه الحالة ليس ما يلزمهم بذلك أنهم أخذوا ماشية. ولكن لأنهم قد اختيروا صراحة ليكونوا "ضامنين للزواج"، ولكل طرف ضامنان، وهما عادة الأخ وقريب آخر من جيل الأب، وأحياناً يكون الرجل الأكبر سناً في السلالة هو الضامن الأول لزيجات جميع أعضاء السلالة. وإذا كان

([1]) البمبا قبائل تعيش في نياسالاند (مالا واى).

لأحد الزوجين شكوى فيجب عليه أن يقدمها إلى ضامن الزوج الآخر، ولا يتم فصم عرى الزواج إلا باتفاق بين الضامنين الأربعة.

وحيثما يكون الأطفال تابعين لنسب الأم، فإن رغبة السلالة في الذرية تتمثل في شعورها بأن إنجاب الأطفال حق للمرأة، وليس واجبا عليها، وهذه الفكرة ليست في الواقع بعيدة عن الجماعات الأبوية، ولكن يمكن القول بأنها الفكرة السائدة في جماعات نسب الأم، وقد عبر أحد الكتاب عن ذلك بقوله: "إن خصوبة المرأة نعمة لا تقدر ولكنها نعمة موقوتة بزمن محدود، ولهذا يجب الانتفاع بها وإلا ذهبت سدي[1]، والمفروض أن تظل الزوجة مخلصة للزوج الذي يعيش معها، ولكن القول بأنها يجب أن تبقى عاقرا ما دام زوجها غائبا عنها يعتبر كلاما سخيفا.

ولهذا الاتجاه مغزاه في المجتمعات التي يعتاد فيها الرجال التغيب عن موطنهم مددا طويلة، عندما يعملون بالأجر، وهو يؤدي في بعض الأحيان إلى التسامح في العلاقات غير الشرعية بين الجماعات الأبوية، ولكن في مجتمعات نسب الأم في مثل هذه الظروف ينتهي الأمر ببساطة إلى الطلاق ثم إلى زواج آخر.

الزواج في إفريقيا المتطورة:

إن دخول إفريقيا إلى المجتمع العالمي واتخاذها شرائع أجنبية من الأخلاق والقانون قد أثر بالضرورة في تلك الأنظمة المحكمة التي تعتمد في

---

(1) e. calson: marriage the family among the plateaue tonga, 1958 p 154.

جوهرها على الاتصال الدائم بين القوم في مجموعات محلية صغيرة، ولم تتأثر أنظمة القرابة والأسرة في إفريقيا فقط بقيام الفرص الاقتصادية الجديدة التي تقلل من التعاون المتبادل بين أعضاء جماعات القرابة، وباضطرار الناس إلى السفر مسافات طويلة للانتفاع بهذه الفرص، بل تأثرت تلك الأنظمة أيضا بإدخال قوانين جديدة يعتقد واضعوها أنها تضم مستويات أخلاقية عالية، كما تأثروا بالتعاليم المباشرة من الإرساليات المسيحية وبنموذج لنوع جديد من نظام الأسرة، وهو نظام – فضلا عن أنه يعتبر مثالا نموذجيا – فهو مرتبط بالهيئة الحاكمة في نظام اجتماعي وسياسي جديد.

وإن طبيعة ما يحدث من تغيير في المجتمع تتوقف على الطريقة التي يجري بها التغير في البيئة العامة لهذا المجتمع، ولو أن القوم ظلوا في مساكنهم نفسها واحترفوا الإنتاج التجاري، فإن أكثر التغيرات مغزى لن تكون هي نفسها تلك التي تحدث عندما يذهب الشبان بعيدا عن موطنهم للعمل بالأجر مدة شطر كبير من حياتهم، بينما أولئك الذين يبقون في موطنهم يستمرون في العمل في سبيل معاشهم فقط، وتختلف التغيرات أيضاً بين السكان الذين يهاجرون إلى المناطق الحضرية أو إلى ما وراء البحار. وقد ذكرنا فيما سبق مثالا من غانا، عن العائلة المشتركة الكبيرة التي تعمل كوحدة اقتصادية، ويمكننا أن نجد في النجوني في روديسيا الشمالية (زامبيا) صورة لمجتمع كان – في وقت من الأوقات – لا يقل عن ذلك ثباتا في

اعتماده على أساس من القرابة الأبوية، ولكنه في أثناء الستين سنة الأخيرة تطور تطورا كبيرا، كما وصفهم بارنز[١].

ويمكن اعتبار النجوني حالة خاصة. فإن – بالإضافة إلى القوى التي خلقها الحكم الاستعماري في كل مكان – من عوامل تطورهم أنهم يقيمون وسط جماعات نسب الأم، التي كان النجوني في وقت ما من رعاياها، والنجوني يوضحون مع ذلك معظم التغيرات في بناء القرية والأسرة وهي التغيرات التي حدثت بين أقوام خاضعين للاستعمار وأصبحوا معتمدين على الدخل النقدي المستمد من العمل بالأجر.

وفي أثناء القسم الأكبر من القرن التاسع عشر كانت النجوني قبيلة ذات سيادة في قسم كبير مما هو الآن شمال شرقي روديسيا ونيسالاند، وكانوا قد أقاموا لهم دولة في أثناء رحلتهم إلى الشمال من موطنهم الأصلي في بلاد الزولو وهي رحلة استغرقت نحو سبعين سنة، وفي كل قطر مروا خلاله كانوا يلبسون الناس ماشيتهم أو يأخذون منهم أسرى، وكانوا يلحقون الأسرى ببطانة الفرسان الكبار، وبذلك يندمجون في النظام النجوني ومن ينضمون إليه، أولا يصبحون في مركز أعلي ممن يجيئون بعدهم.

وقد سكن النجوني الذين استقروا في منطقة قلعة جيمسن الحالية[١] قرى كبيرة جدا، وهي تقسم إلى مساكن كبيرة يقيم فيها معا اثنان وثلاثة

---

(١) - barnes: marriage in a changing society Rhodes- aliingstone paper- 20, 1951.

من الأقارب من نسب أبوي، وذلك يشبه في كثير ما وصفناه عن حالة التالنسي، وكل قرية كانت في وقت ما تحت إشراف نائب للرئيس الأكبر الذي كان يعين أقاربه وأتباعه (والأتباع من نسل الأسرى) لكي يشرفوا على أقسام منها. وكانت تلك الوظائف كلها وراثية في نسل الذكور، ولا يستطيع أحد أن ينكر خضوعه للرئيس السياسي في قسمه الخاص، ولا أن يتخذ له مسكنا في غير المكان الذي يتبعه بحكم مولده.

أما قوانين الزواج التي وصفت بأنها من الصفات المميزة للنظام الأبوي بما يصحبه من تقديم ماشية الزواج فقد كان من آثارها المهمة تثبيت الوحدة المحلية، مثلها في ذلك مثل وحدة القرابة التي يتبعها كل طفل من الذكور في حياته، وكما يقول بارنز: "لقد كانت مهمة الزواج في هذا النظام تحديد مركز الأطفال تحديدا ليس فيه شئ من الغموض أو اللبس".

أما الذين أخذ منهم النجوني أحدث الأسرى فكانوا جماعة السيوا وكانوا كغيرهم في تلك المنطقة[٢] تابعين لنسب الأم ولهذا كانت لهم قواعد مختلفة في الزواج، وبينما كانوا تحت سيطرة النجوني مباشرة فيبدو أنهم اضطروا إلى اتباع قوانين النجوني في أمر الزواج.

وعندما هزم النجوني أمام البريطانيين سنة ١٨٩٩، أحرقت قراهم وأخذ كثير من ماشيتهم ثم انتشروا في الأدغال ولم يبق منهم على اتصال

---

(١) أوفورت جيمسن fort jameson مدينة تقع في روديسيا الشمالية (زامبيا) قرب الحدود بينها وبين نيالاسلاند (مالا واى).

(٢)في أي نيسالاند.

إلا الأقارب الأقربون، وفيما بعد شرع النجوني في التجمع في قرى كبيرة، ولكن البناء الاجتماعي العتيق الذي يرجع إلى الأيام الغابرة كان قد قضى عليه. والمحتمل أنه ما كان يمكن إعادته إلى أصله حتى ولو أن الرئيس الأعظم ونائبه رغبا في محاولة ذلك، ولكن نظرا لأنهم أصبحوا عاجزين عن شن الحروب على جيرانهم، فقد زال الدافع الأول لقيام التنظيم المحكم السابق لمجتمعهم.

أما أقسام السيوا التي كانت أحدثها التحاقا بالنجوني، فقد انفصلت وعادت إلى علاقتها بالقبائل المجاورة التي كانت تنتمي إليها، ولكن فيما بعد عندما انتزع المستعمرون الأرض من الناس لمصلحة المزارعين الأوربيين، شرع السيوا في العودة لإقامة قراهم الخاصة وسط النجوني. وقد منحت الحكومة شيوخا عينتهم بنفسها سلطة رئاسة هذه القرى؛ ولما كان كل شيخ منهم يهمه أن يتبعه عدد كبير من الرجال، فقد سمح لكل رجل أن يقيم حيث يشاء، وبهذا خرج نسب الأب عن أن يكون المبدأ الذي تحدده به الإقامة والتبعية السياسية وفي نفس الوقت أصبح من المستحيل على أي نجوني أن يقدم الماشية من أجل الزواج.

وكل هذه ظواهر خاصة، وهي نتيجة لحوادث تاريخية ساقت النجوني في هجراتهم إلى مواطن جماعات ذات نسب الأم، كما أن الذين أخضعوهم سلبوهم ماشيتهم، وكذلك مرت بهم التجربة التي مرت بالغالبية العظمى من سكان إفريقيا، وهي أن الإغراء أو حكم الضرورة دفعهم إلى العمل

بعيدا عن موطنهم فذهبوا للعمل في روديسيا الجنوبية أو في إنشاء الخط الحديدي[1].

وهنا كما في جميع الأنحاء التي يعمل فيها الأنثروبولوجيون تقريبا، نجد أن أهل الجيل القديم يشكون من أن الزواج ليس على ما اعتادوه، وأن الزوجات غير أمينات لأزواجهن وأن الطلاق أصبح شائعا، ومنذ شرع الأنثروبولوجيون يسجلون بياناتهم عن الزواج والطلاق، ويربطون بينهما وبين الأعمار في المجتمعات التي يدرسونها، قد أصبحوا أكثر حرصا من أن يأخذوا هذه الأقوال على معناها الظاهر، واتضح لهم أيضا أن المدد الطويلة التي يقضيها الأزواج في عملهم بالأجر تخلق أوضاعا لم يكن لهم عهد بها في أيام الاقتصاد المعاشي.

ومع ذلك فإن الظاهرة المهمة في تطور قانون الزواج بين النجوني هي أن ذلك القانون أصبح اليوم لا يقوم على فكرة أن الأمر الذي له أهمية عندهم هو تحديد مركز الأطفال في جماعة القرابة. بل إن ما يعتبر أمراً مهما هو تحديد مركز المرأة في الحياة الزوجية، وهذا يرجع إلى أسباب لم تكن لها أهمية كبيرة في الأيام القديمة. أما المهر النقدي وهو الذي يطلقون عليه اليوم اسما مأخوذا من لغة السيوا أصحاب نسب الأم بدلا من اللفظ النجوني القديم الذي يعبر عن تقديم الماشية عند الزواج، فهو يعطي للرجل الحق في التعويض عند خيانة الزوجة، كما أن المهر النقدي يعتبر الدليل الذي تطلبه السلطات الوطنية بالنسبة للزواج، وهذه السلطات وهي تابعة

---

(1) يقصد بذلك الخط الحديدي الذي يخترق روديسيا من لفنجستون إلى داخل حدود الكونغو.

للحكومة، تصدر شهادات الزواج عند الطلب، والقيمة الرئيسية لهذه الشهادات أنها ضرورية للحصول على حق السكن وحرية الانتقال، وغير هذا مما يسمح به أصحاب الأعمال لزوجات عمالهم.

ومع ذلك فليس هناك في نظر النجوني المعاصرين شئ معين يميز بين الزواج الشرعي والزواج غير الشرعي، ومن لم يستطع تحمل تكاليف الزواج الشرعي فيمكن في اعتبارهم أن يعفى من هذه التكاليف ويبقى بعد ذلك الرأي العام عند جيرانه، فهم الذين يعتبرون الزوجين متزوجين أو "مجرد صديقين".

وهناك أنواع من العلاقات تمثل الحد الفاصل بين النوعين، وقد عبر عنها بارنز بأنها "زيجات مخلخلة" ومثل هذه الروابط لا ينتظر لها طول البقاء بالنظر إلى شخصية الزوجين، ولكنها مع ذلك تحظى بلقب الزواج، وإذا طال أمدها اعتبرت زواجا صحيحاً، ولكن إذا حدث انفصال فيكون هذا عندهم دليلا على أن الرابطة لم تكن زواجا حقيقيا على الإطلاق والمسألة الحقيقية هي ما إذا كان والدا المرأة يعترفان للرجل بالحقوق الزوجية على ابنتهم، وهذا يتوقف على سلوكه نحوهما سلوك زوج الابنة الصحيح وخاصة ما إذا كان قد تقدم إليهما رسمياً في مبدأ الأمر.

وفي الأيام القديمة كان الطلاق عند النجوني، حسب تقاليدهم، نادراً جدا وقد كان هذا من الأسباب التي جعلتهم يعتبرون أنفسهم أرقى من جيرانهم الذين ينتسبون إلى الأم، ولهذا لم يكن عندهم تسجيل لأي التزام

رسمي على أهل الزوجين بالتوسط في المنازعات الزوجية وبذل المساعي لصيانة الزواج.

ولكن في الأيام الحاضرة ليس السبب الرئيسي للطلاق أن هناك خلافا داخل الأسرة الزوجية، ولكنه غياب الزوج مدة طويلة، وليس لهذا الأمر علاج يمكن أن نستمده من طرق الإصلاح التقليدية، وهذا هو الجانب الاجتماعي لمشكلة السكان في المناطق التي تعتبر اليوم "مخزنا للعمال" وفي هذه الأيام تنتظر الزوجات من أزواجهن نفقة تشمل سلعاً لا يمكن الحصول عليها إلا بكسب المال ولكن الزوجة تنتظر من زوجها أيضاً أن يعطيها أطفالا وألا يدع خصوبتها تذهب سدي، وقد قيل في إحدى القبائل المجاورة "إن المرأة تتزوج رجلا لا لحافا".

وفضلا عن ذلك فإنه بينما يرسل بعض الأزواج إلى أهليهم الهدايا والنقود فإن البعض الآخر لا يرسل شيئا لأنهم يجدون أن حياة المدن تكلفهم أكثر مما كانوا يظنون، أو لأنهم يضيعون أموالهم في الميسر أو ينفقون مكاسبهم على امرأة يعقدون بينهم وبينها رابطة، وهكذا كثيراً ما يحدث أن كلا من الزوجة وأقاربها يفضلون إنهاء الزواج إذا ظهر لهم زوج منتظر جديد.

ومع ذلك فإن هذه الأمور لم تعد قاصرة على أقارب الطرفين ليحلوها فيما بينهم، بل هناك سلطتان كبيرتان يحق لهما صوت مسموع، وهما الدولة والكنيسة وتركز الإرساليات المسيحية اهتمامها الأكبر في أن

تثبت تعاليمها بشأن نظام الحياة العائلية بين الأسر التابعة لها، وبوجه عام بشأن قداسة ميثاق الزواج ودوامه. وقد تسمح بعض هذه الإرساليات بطلاق الزوجة التي يهجرها زوجها ولا يقر بعضها الزواج الثاني ما لم تثبت الزوجة وفاة زوجها.

والذي يمثل الدولة في هذه الشئون: هم السلطات الوطنية من الزعماء الوراثيين ومستشاريهم الذين تمنحهم الحكومة الاستعمارية سلطة المحافظة على القانون والنظام والنظر في القضايا الخاصة بالشئون التي تتصل بالعادات الوطنية، وفي هذه المحاكم يمكن الحصول على الطلاق باتفاق الزوجين والأقارب الضامنين للزواج، وكثيرا ما ينشأ نزاع بشأن رد المهر الشرعي إن كان الزوج قد دفعه.

والمحكمة الوطنية وحدها هي التي تستطيع أن تحكم بالتعويض في حالة الخيانة الزوجية، ولهذا فإن عددا كبيرا من القضايا تعرض على هذه المحاكم، والمثل الأعلى الذي تقول به هذه المحاكم هو نفسه الذي تقول به الإرساليات، وذلك أن عقد الزواج يجب ألا تفصم عراه، ولو أنهم: يعترفون بوجود أسباب تجعل هذا القول مستحيلا أكثر مما تعترف بذلك الإرساليات، ومع ذلك فإنهم يعارضون الطلاق بشدة.

وهناك حالة ذكرها بارنز عن امرأة لم يصرحوا لها بالطلاق رغم ادعائها بأن زوجها يضربها، وأنها قد اضطرت بسبب ذلك إلى الذهاب إلى المستشفى. وقد قال أحد المستشارين إن المحكمة ليس من عملها أن تلزم

الرجال والنساء بأن يطلق بعضهم البعض، ولكن واجبها أن ترشدهم إلى طريق الحياة معاً في سلام، وهذه قضية من القضايا التي تدفع الضابط الإداري عندما يستعرض سجلات المحكمة إلى أن يقول بوجود ظلم يقع على المرأة، وعلى أية حال فإن المستشارين من النجوني يعتقدون أنهم يصدون أحكامهم بالطلاق لأن الحكومة تطلب منهم ذلك.

ومن الظواهر المعاصرة التي تستحق كثيرا من الاهتمام أنه من المحتمل جداً أن الرجال الذين يدفعون في الوقت الحاضر مبلغاً يعادل ما كانوا يدفعونه من الماشية إنما يدفعون المبلغ وقت الطلاق لا في أي وقت آخر. وهكذا يتضح من تقاليد النجوني ومن تقاليد جماعات قليلة أخرى أن هناك فرقا واحداً بين حقوق الرجل قبل الزوجة وبين حقوقه قبل الأطفال، وفي معظم الزيجات ينضم هذان النوعان من الحقوق معاً ولكن الفرق بين الجماعات في تأكيدهم أحد النوعين أكثر من الآخر: هو العنصر الجوهري في اختلاف الاتجاهات نحو الزواج عند الجماعات التي تقوم على نسب الأب وعند غيرها من الجماعات.

وقد نتج عن بعض الأحداث التاريخية أن أصبح النجوني في هذه الأيام يعترفون بوجود صداقين منفصلين تقوم عليهما حقوق مستقلة، وفي هذه الأيام لا يخشى الرجل عندهم أن يفقد حقه في رعاية أطفاله إلا عندما يفقد زوجته لأن الأطفال عندما يكبرون قد لا يختارون الإقامة في قريته إذ أن الصداق الذي يدفعه الزوج لا يفرض على أهل الزوجة إلا واجبا أدبيا، لا تستطيع أي سلطة تنفيذه بالقوة.

ولو أن بعضا من أهم الظواهر في هذه الأوضاع هي ظواهر يختص بها النجوين، ولكنها في الواقع توضح عملية يمكن أن نراها سائدة بوجه عام في إفريقيا، وذلك لأن السبب الجوهري لمعظم التطورات الجديدة هو أن شعوب هذه القارة قد اندمجت في مجتمع أعظم تقوم فيه علاقات جديدة لتحل محل العلاقات القديمة، التي كانت تقوم على القرابة.

ويستطيع الرجل الإفريقي اليوم أن يعيش حيث يشاء لأنه أصبح لا يعتمد اعتمادا أساسيا على أقاربه في شأن يتعلق بمستقبل حياته الاقتصادية أو للحصول على حقوقه القانونية وهو الآن يحصل على الأمر الأول بالعمل مقابل الأجر أو بزراعة محاصيل نقدية أو بالتجارة أو بالعمل في حرفة صغيرة، مثل التجارة أو إصلاح الدراجات، ويحصل على الأمر الثاني من نظام قضائي واسع لا يسمح بالالتجاء إلى القوة.

وليس من الشائع في الريف الإفريقي أن نجد مثل هذا القضاء التام على النظام التقليدي، على النحو الذي يصفه بارنز، فهذا الأمر لم يحدث بين قوم صمدوا أمام القوة القاهرة، بل إنه لم يحدث بين قوم أمثال التالنسي الذين أخضعوا بالقوة.

وإنا نرى في كل مكان أوثق وروابط القرابة في طريق الانحلال ونستطيع في كل مكان أن ننسب ذلك إلى الفرص الجديدة لكسب المال، وقد ذكرنا شيئا عن المنازعات التي تقوم بسبب توزيع الموارد عند التالنسي. ومن الناحية النظرية: هذه الموارد ملك مشترك، وعندما تكون الموارد ماشية لن

يستطيع أحد إخفاءها، ولكن عندما تكون نقدا فمن السهل إخفاؤها، وعلاوة على ذلك فإن امتلاك النقد يعطي للفرد استقلالا، ويستطيع شباب اليوم أن يدفعوا صداق زواجهم بأنفسهم، في حين أنهم فيما مضى كانوا يعتمدون فيه أكثر منهم في أي شئ آخر على من هم أكبر منهم سنا. ويقول التالنسي إن الأب في هذه الأيام إذا أراد أن يفرض سلطته على ابنه الذي لا يقدم له لاحترام الواجب، فإن الابن يستطيع بكل بساطة أن يرحل إلى حيث يعمل بالأجر. وقد يفعل الأبناء ذلك في أماكن أخرى هربا من أنواع شاقة من العمل، مثل رعي الماشية الذي يقع على عاتق الشبان من جماعة الفولاني.

وإن استبدال المهر النقدي مكان المهر التقليدي الذي كان يدفع فيما مضى قد أوجد عنصراً جديداً من الشغف بالمال في العلاقات التي تدعو إلى تقديم الهدايا، فالآباء تستبد بهم الرغبة في حجز المال الذي كان يجب عليهم توزيعه بين الأهل جميعا، وكذلك حال الأبناء بالنسبة للأموال التي كان يجب عليهم تسليمها إلى والديهم، وفضلا عن ذلك فالمهر النقدي – ولو أنه يوزع بنفس الطريقة التي كان يوزع بها ما يقدم من الماشية – ليس له من القوة ما كان للماشية، من حيث التذكير بالالتزامات وذلك لأن النقد ينفق وتذهب ذكراه.

ومن الأمور الشائعة أن يقوم نزاع بشأن ما يجب رده مما دفع مهرا، وهل يقصد بذلك المهر الفعلي للزواج، أو هل يشمل كل ما يقدم من الهدايا في مناسبات خاصة، وقد يكون صحيحاً أنهم يعترفون بوجود

اختلافات كبيرة في الثروة في بعض المجتمعات الإفريقية، حتى في الاقتصاد الكفافي، وأن المفروض في الرجل الغني الذي هو أيضاً من طبقة الأشراف، أن يدفع من الماشية قدراً أكبر عند زواج أبنائه، ومع ذلك فالفروق في الثروة ليست كبيرة بالحد الذي يتصوره بعضهم.

وفي هذه الأيام يتمتع الآباء بحرية أكبر في البحث عن عرس يدفعون مبلغاً من المال أكبر في حين أن اضمحلال شأن مجموعة القرابة الكبيرة جعل الدوافع التي هي أقل اهتماما بالمصلحة الشخصية تفقد سيطرتها على زواج البنات، وفي كل مكان نرى أن مقدار المهر الذي يفرضونه في ازدياد، وذلك على الرغم من الجهود الكبيرة التي تبذل للحد منه بطريق القانون.

الزواج القانوني كشعار للمركز الاجتماعي:

منذ نحو عشرين سنة تبين أن الأزواج عند جماعة الجاندا وعند جماعة النجوني قد أهملوا اتخاذ الإجراءات المطلوبة عند الزواج، وكان السبب في ذلك أن تلك الإجراءات أصبحت تتطلب نفقات كثيرة وأن المحاكم الوطنية كانت في ذلك الوقت تحت تأثير قوى من الإرساليات بدرجة أكبر منه في أي مكان آخر في إفريقيا، ولهذا فإنها كانت لا تقر الزواج إلا إذا جرى في الكنيسة، كما أنها كانت تمتنع عن نظر قضايا رد ما دفع مهراً، وهناك عامل آخر كان له تأثيره وهو ما سبق أن أشرنا إلى أهميته عند النجوني وهو تفرق جماعات القرابة.

أما السبب الذي أدى إلى ذلك في بوجندا (موطن جماعة الجاندا) فهو مختلف تماما وهو أن الأرض قد أصبحت لها ملكية حرة وأن الفرد يستطيع أن يقيم حيث يشاء وأن يشتري أرضا أو يؤجرها، وليس معنى إغفالهم مراسيم الزواج أنهم ينكرون جميع قواعده وإنما ينظرون إلى الأمر على أنه تأجيل لعمل تجعله الظروف الحالية عسيرا.

ولكن في نفس الوقت الذي تجرى فيه إجراءات الزواج التقليدية نجد في كل مكان الإجراءات التي أدخلتها الإرساليات المسيحية، وفي تلك الإجراءات سيتبعون القواعد نفسها التي تتبع في الأقطار التي يجئ منها رجال تلك الإرساليات.

وعلاوة على البركة الدينية للزواج تقتضي تلك الإجراءات نفقات باهظة في سبيل المظاهر، وذلك من أجل الملابس الخاصة للعروسين و"أشبينات" العروس والصور الفوتوغرافية وسيارة لنقل الذين يحضرون الزفاف، وقد تكون هناك رقاع مطبوعة للدعوى كما قد ينتهي الحفل بوليمة، وتكاليف مثل هذا الزواج ربما تزيد على المهر نفسه، وبسبب هذه التكاليف كثيراً ما يبدأ العروسان حسب ما يقال حياتهما الزوجية غارقين في الدين، ومع ذلك فهذه النفقات تعتبر شيئاً ضروريا لأنها دليل على بلوغ مرتبة اجتماعية جديدة، مرتبة الأقلية المتعلمة التي تتطلع إلى الطريقة الغربية في الحياة كما يتلقونها عن معلميهم، وقد أصبح الزواج على الطراز الأوربي الشعار الذي يميز أعضاء هذه الطبقة.

ولعل هذا الوضع في إفريقيا له ما يوازيه فيما يشاهد في مجال التغير الاجتماعي في منطقة الكاريبيان (في أمريكا الوسطي) ولكن مع فرق واحد واضح جداً بين هذه المنطقة وبين جميع المناطق التي نتعرض لها في هذا الكتاب، وذلك أنه بدلا من المجتمعات المنظمة التي تقيم كل منها في إقليمها الخاص نجد في الكاريبيان جماعات من أناس لهم أصول مختلفة أخذ أجدادهم عنوة منذ أجيال قريبة ونزعوا من مواطنهم ثم تشتتوا على شكل أشد عنفا مما حدث في أي مكان في إفريقيا نفسها.

وقد رأى بعض الكتاب أن حالة الرق ذاتها، وخاصة أن الرقيق لم يكن يسمح لهم بالزواج، من العوامل التي هيأت للأحوال الحاضرة حيث نرى نسبة كبيرة من الروابط الجنسية التي لا تقوم على أساس قانوني، والتي ينشأ عنها نسبة عالية من المواليد غير الشرعيين، وإني أقترح كتعليل آخر لهذه الحالة أنه، كما هو الحال بين النجوني في قلعة جيمسن[1]، ليس هناك في الوقت الحالي مجموعات قرابة متضامنة تهتم بالإشراف على الزواج: وأن الإجراءات الوحيدة المعترف بها للزواج هي نفسها الإجراءات التي تمثل الشعار الرسمي للمركز الاجتماعي لأهل الطبقة المتوسطية.

والواقع أن الزواج القانوني ينطوي على أكثر من نتائجه القانونية لأنه يقتضي بوجه خاص بأن المرأة لا ينتظر منها أن تتحمل شيئاً من نفقات الأسرة، ولهذا لا يستطيع الإقدام على الزواج إلا الرجل الذي له دخل مضمون.

---

(1) انظر الهامش في صفحة سابقة في موضوع "الزواج في إفريقيا المتطورة".

ولكن ر.ت. سمث[1] في دراسته للأسرة الريفية في غيانا البريطانية (في أمريكا الجنوبية) قد توسع في تفسير ذلك إلى مدى أكبر وهو يبين أن مركز الأب في الأسرة الكاريبية الحديثة هو في الواقع مركز ثانوي، كما هو الحال في جماعات نسب الأم في وسط إفريقيا، ولكن ليس ذلك لأن زنوج الكاريبيان لديهم شئ من تقاليد نسب الأم، بل الأمر يرجع إلى بناء المجتمع الكاريبي الحديث الذي لا يرتبط فيه مركز العائلة بمركز الأب.

وهذا يشبه ما يوجد في وسط إفريقيا، ولكن الأسباب مختلفة جدا ففي وسط إفريقيا يتحدد مركز الفرد ويتوقف على البناء العام في مجتمع مقسم إلى طبقات من الناحية العنصرية، وفيه يمثل الزنوج أدنى الطبقات مرتبة، على أنه يوجد في داخل ذلك النظام مجال لقدر معين من التنقل، إذ يدخل خدمة الحكومة أقلية من السكان الزنوج كما يشتغلون المهن الحرة، وبذلك ينتقلون من الطبقة السفلى إلى الطبقة المتوسطة، وعند ذلك تنتقل معهم أسرهم، وهي أسرات تقوم على الزواج القانوني بما يتبع ذلك من دوام للزوجية واعتراف من الأبناء بمركز الأب.

وفي غالبية الأسر الريفية – حيث لا تخلو القرية من شخص أو شخصين من أصحاب المراكز العالية – لا يمنح مركز الأب ميزة خاصة لأبنائه، كما أنهم لا يعتمدون عليه أكثر مما يعتمدون على الأم، إذ إن ما هنالك من فرص ضئيلة للكسب يتيسر للنساء شغلها بقدر ما يتيسر ذلك الرجال.

---

(1) r. t smith: "the nero family in british Guiana" 1956.

الزواج في سنغافورة:

أما عن الصينيين الذين هاجروا إلى سنغافورة فإن التغيرات التي حدثت في تكوين الأسرة ومجموعة القرابة كانت ذات طبيعة تختلف عما ذكرنا[1] وإذا قارنا بينهم وبين السكان الزنوج في منطقة الكاريبيان نجد أن الصينيين قد هاجروا إلى سنغافورة في زمن حديث نسبيا، ويستطيع الصيني المهاجر أن يحتفظ بعلاقاته مع أهله في الوطن فيرسل لهم نقودا أو يزورهم في فترات مناسبة، ولكن بعد وفاته تنقطع الصلة بين أطفاله وبين أهلهم في الصين، وقد يعيش أبناء العم في سنغافورة دون أن يعرف بعضهم بعضا، وكثيرا ما يذكر الناس القرية التي نشأوا فيها، ولكن ليس في سنغافورة مكان ينسب إلى تلك القرية، كما أنه لا يوجد هناك نشاط اجتماعي يربط الأعضاء ويوحد بينهم، ولا ينشئ المهاجرون لهم سلالات، كما أن الظروف لا تسمح لجماعات كبيرة من الأقارب أن تعيش في منطقة واحدة فإن الناس يسكنون حيثما وجدوا مكانا يسكنوا فيه ويبدو أنه لن تستطيع مجموعة من الأقارب أن تكون جماعة متماسكة إلا إذا كان لديهم موطن يعتبرونه أساسا يربطهم.

وقد يحتاج المهاجرون في أزمنة من الأزمات إلى معونة كما هو الحال في كثير من المجتمعات الريفية التي تحصل على المعونة من الأهل، أما الصينيون في سنغافورة فيلجأون – كما يفعل الكثير من المهاجرين إلى

---

m. freedman: "chinese family and marriage in Singapore", 1957. (1)

المدن الإفريقية – إلى جمعيات من أشخاص يشتركون في الأصل الإقليمي، دون أي اعتبار للانتساب إلى القرابة.

وتختلف الأسرة الصينية في سنغافورة عن الأسرة الكاريبية، وذلك أن المفروض في الأسرة الصينية أن تقوم على أساس الزواج الشرعي وتخضع بما لا يحتمل الشك لسلطان الأب، على أن المجهودات التي بذلت لإدماج العادات التقليدية الصينية في مواد القانون الاستعماري قد أوجدت اضطرابا عظيما بشأن إقامة الزواج القانوني. ويستطيع المرء أن يدرك المغزى الذي ينطوي عليه الفرق بين سنغافورة وغيانا البريطانية بما في الأولى من مجال فسيح للفرص الاقتصادية للصينيين وما ينجم عن ذلك من مرونة اجتماعية متناهية، وما في الثانية من تقسيم للطبقات حسب اللون ومن فرص محدودة لجماعة الزنوج.

وكما سبق أن أوضحنا، لم يبق في سنغافورة معنى للعضوية في مجموعة كبيرة للقرابة، كما هو الحال في معظم المدن الكبيرة، إلا أن الوظيفة الأخرى للأسرة الشرعية لها في سنغافورة، كما ذكر سمث، أهمية قصوى، وذلك لأن المجتمع هناك هو بلا شك من المجتمعات التي يكون فيها المركز الاجتماعي للأسرة وما يتبع ذلك من فرص لبلوغ مكانة أعلى في الجيل التالي، بحيث يتحدد مبدئا بالمهنة التي يشغلها الأب.

وقد ضعف التقليد الخاص بسيطرة الأب على الزوجة بل وعلى الأطفال البالغين ولكنه لم ينعدم بحال من الأحوال، وإن أقوى مؤثر ضد

هذه السيطرة هو بلا شك الانتقال من اقتصاد تنتج فيه الأسرة بالتضامن نسبة كبيرة من حاجاتها، وفيه يتولى رب الأسرة تدبير بيع الإنتاج الذي تحصل منه الأسرة على دخلها الضئيل، إلى اقتصاد يستقل فيه كل فرد من الأسرة ببيع مجهوده، ويحصل على دخل نقدي من مصدر مختلف.

وبينما كان الحال عند التالنسي، في الوقت الذي كتب فيه فورتس كتابه عنهم، يتمثل في أن الأجور التي يكسبها شبابهم كانت دخلا إضافيا لما تنتجه الأسرة بكدها، نجد في سنغافورة أن الاعتماد على النقد أصبح تاما، واختفت ضرورة التعاون بين أعضاء الأسرة، وضرورة الاعتراف بسلطة أكبر رجال الأسرة سنا.

وفضلا عن ذلك فقد أصبح المتعلمون الصينيون على علم تام بأن الفكر "العصري" يعارض الصورة البالية للأسرة ويؤمن بالاستقلال لكل من الزوجات والأطفال، ولو أن الآراء العصرية ترجع في الأصل إلى الغرب إلا أن الصينيين فيما وراء البحار ينظرون إليها، لا على أنها مستمدة من المستعمرين الأجانب، بل على أنها مستمدة من الحركات السياسية الإصلاحية في الوطن الصيني.

وكما عبر فريدمان تعبيراً دقيقا في وصفه لحفلات الزواج من الطراز العصري لم يكن السكان الصينيون الذين استقروا هناك من زمن قديم، بل السكان المهاجرون الحديثون هم الذين أحضروا زهر البرتقال مع

رئيسهم[1] الرسمي، وباقات الزهور مع وطنيتهم. لقد أدخلت الحكومات الصينية في سنة **١٩٣١** تغييرات في قوانين الزواج التقليدية للصين ولا شك أن النظام الشيوعي بعد ذلك توسع في هذه التغيرات. ولكن من المعروف أنه من الصعب التأثير في العلاقات العائلية بطريق التشريع وإذا كان المرء يبغي تتبع العملية التي تتغير بها تلك العلاقات فإنه من المرجح أن نجد تفسير ذلك في تغيير الظروف التي تجعل وحدة الأسرة أمراً ضرورياً.

التغيير في مجتمعات نسب الأم:

معظم الإيضاحات التي أعطيت في هذا الكتاب حتى الآن قد أخذت مجتمعات عن نسب الأب، ولكن مجتمعات نسب الأم لها أيضاً مشاكلها الخاصة في الأوضاع التي هي متغيرة، وفي هذه المجتمعات تنجب الأم الأطفال لسلالتها الخاصة لا لسلالة زوجها ولما كانت الممتلكات التي تنتقل بالميراث إنما تنتقل عن طريق تسلسل القرابة، فلا يمكن أن تنتقل الممتلكات من الأب إلى ابنه ولو أن هذه الممتلكات نبقى مع ذلك تحت يد الرجال، والفرق هو أن الذي يرث الرجل هو ابن أخته. ومع ذلك فإن الأسرة المكونة من الأب والأم والأطفال تمثل وحدة اقتصادية فهم يزرعون حقا معا ويستهلكون إنتاجه شركة، ويطلب من الأب أن يزود زوجته وأطفاله بسلع ما يصنعه الرجال فيبني لهم بيتا، وفي الأيام الماضية كان يصنع لهم ملابسهم من قشور الأشجار التي يضربونها بالعصي أو من الحصر التي يصنعونها من ألياف النخيل.

---

(١) ترجمة لفظ "mandarin" ومعناها الموظف الصيني العسكري أو المدني.

أما اليوم فعلى الرجل أن يكسب ما لا يكسوهم به، ويدفع نفقات تعليمهم إذا ذهبوا إلى المدرسة، ويمكن للزوجة أن تطلق من الرجل إذا قصر في الواجب الأول، ولكنه يستطيع أن يهمل الواجب الثاني إذ أن التعليم المدرسي لا يزال في معظم القرى شيئا كماليا، وهكذا من الخطأ أن نفترض كما يفعلون أحيانا في الدوائر التبشيرية أن الأب في مجتمعات نسب الأم لا يتحمل مسئولية عن أطفاله، ولو أنه مع ذلك لا يملك السلطة العليا عليهم.

وللخال عليهم أن يقدموا له خدمات، ويمكنه أن يمارس سلطته في منعهم من الذهاب إلى المدرسة، وقد قيل أيضاً عن بعض الجماعات في نيسالاند "إن الرجل ليس له الحق في ضر ابنه بنفسه بل يجب عليه أن يلجأ إلى أخي زوجته. ومن المؤكد أن بعض الرجال تحملوا في بعض الأحيان من أخي الزوجة معاملة بعيدة جداً عن العطف. ولكن معظم الرجال الذين يتحملون هذه الإهانات وهم أزواج وآباء لهم بدورهم مركزهم الذي يسمح لهم مثل ما حدث لهم مع أزواج شقيقاتهم، وبعد زمن مع أزواج بناتهم. وفي معظم مجتمعات نسب الأم يصبح الرجل بعد زمن قادراً على تأسيس أسرة يكون هو سيدها.

ولو أن بعض الذين يحبون وضع النظريات ممن ينتمون إلى العهد القديم يفرضون أن مجتمعات نسب الأب انبعثت في كل مكان على أثر ثورة قام بها الرجال ضد ما لحق بهم من إذلال على أيدي أهل الأم، ولكن يظهر أن أنظمة نسب الأم التي لا تزال موجودة إلى اليوم في إفريقيا لم يكن

بها ما يشق على الرجال احتماله حتى ظهر الاستعمار الأوربي وتوغل في القارة ومعه طرق جديدة لجمع الثروة، ومن أمثلة هذه المجتمعات جماعات الأكان في غانا وساحل العاج وفيها كانت زراعة الكاكاو المصدر الجديد للدخل، وفي هذه الزراعة يشتغل في الغالب الرجل مع أبنائه.

ومن الطبيعي جداً أن الأبناء لم يكونوا مستعدين عند وفاة أبيهم أن يسلموا المزرعة إلى أبناء أخوالهم (وهو النظام القديم للوراثة في نسب الأم)، ولا تملك جماعات نسب الأم في وسط إفريقيا في الغالب كثيراً من المال الذي يكسبونه من الزراعة، وإذا أرادوا الحصول على دخل يزيد على المعتاد عندهم، فالسبيل إلى ذلك هو العمل في وظيفة، مثل كاتب أو مدرس أو ممرض عند أحد الأطباء، أو أن يحترف صناعة من الصناعات.

ومثل هذه الأعمال بحكم الضرورة تبعد الرجال عن قريتهم الخاصة، وتحول دون اتصالهم بالدائرة الواسعة من أهلهم، وقد يبنون لأنفسهم بيتا من الطوب، ويكون للصانع أدواته الخاصة، والتاجر تجارته. ويشب أطفالهم في مستوى من المعيشة أعلى بقليل من مستوى الآخرين من أهل القرية، وقد يبلغون مستو عالياً جداً حسب ما ييسره لهم جد والدهم ونشاطه. وإذا كان للوالد حرفة فقد يعلمها لأولاده، ولكنهم إذا أرادوا اتباع القواعد التقليدية، فإنهم عندما يتوفي والدهم فعليهم أن يسلموا البيت والعدد، والتجارة لشخص لم يسبق لهم رؤيته.

وفي الصورة الشائعة لمثل هذا الموقف يستخدم الأبناء عدد أبيهم، في حين أن ابن الأخت لا يملك وسيلة إلا أن يبيع تلك العدد، وقد سمعناهم يقولون ذلك حتى عند الدراجة، ولو أنه قد لا يكون هناك إلا القليل من الإفريقيين الذين لا يستعملون الدراجة.

وقد ذكر بعضهم أن أي نظام وراثي كهذا لا يلاقي متاعب إذا كان المجتمع متجانسا، أي أنه ينتج كل ما يلزم لمعاشه، وذلك لأن أحداً لن يترك وراءه شيئا يزيد كثيراً على ما يتركه أي شخص آخر، ولكن عندما تكون هناك اختلافات ظاهرة في الثروة، فإن هذا النظام يأخذ في الانهيار، وقد يكون هذا من الأسباب في أن جماعات الماشية تكاد تكون جميعها تابعة دائما لنسب الأم.

ولكنا بالطبع لا نجد أن الناس يتحولون من مجموعة كبيرة للأقارب الذين يتبعون نسب الأم إلى مجموعة من الأقارب الذين يتبعون نسب الأب، وإن ما نجده في المناطق الريفية هو أن الأنظمة القائمة على صلة النسب في أحد النوعين تتحول اليوم إلى تنظيمات أقل تماسكا، حيث يكون الناس مع رغبتهم في البقاء على قرب ممن يربطهم بهم نوع من الارتباط، إلا أنه ليس عليهم ضغط يلزمهم اختيار نوع خاص من القرابة.

ومن الواضح أن هذا لا علاقة بأن الناس أصبحوا لا يعتمدون على أقاربهم في الحصول على أهم الموارد الاقتصادية، وللدفاع ضد أي هجوم يقع عليهم أو لضمان الحصول على حقوقهم. ويقوم اليوم سوق العمل مقام المهمة الأولى لمجموعة الأقارب، ويقوم النظام السياسي الذي يحتكر استعمال القوة مقام المهام الأخرى جميعها.

الفصل الرابع

دول جديدة

أنظمة سياسية إفريقية – الحكم الاستعماري – تغييرات في توازن القوي – "الرئيس الصالح" في نظر الإفريقيين والأوربيين – النخبة الجديدة – الرؤساء في الدول الجديدة – قوميات ضئيلة

"تآكل الديمقراطية".

إن عالم التكنولوجيا الحديثة هو عالم الوحدات السياسية الكبيرة، وكلما ظهرت في الوجود دول جديدة، على أن أثر انسحاب الاستعمار، ظهرت في بعض الأحيان مسألة ما إذا كانت هذه الدول كبيرة الحجم بحيث تستطيع أن تقف على قدميها، وقد بلغ من ضغط الروح القومية أن طلبات الحكم الذاتي من جماعات صغيرة جداً من السكان كانت في حالات كثيرة من القوة بحيث لا يمكن مقاومتها.

ولكن تلك الجماعات، طالما أنها تعتمد على إعانات أجنبية، لا تكون في الواقع قادرة على الوقوف على قدميها، وقد تفكر هذه الجماعات في عقد اتحاد بينها وبين بعض جاراتها، إلا أن ما أنجزوه من عمل في هذا الاتجاه ما يزال شيئا قليلا جداً.

ومع ذلك لم يكن بين الدول الإفريقية الجديدة دول كانت قبل الاستعمار وحدات سياسية إلا أصغر دولتين وهما روندا وبوروندي[1] وأما الأمثلة الأخرى، فعلى ما كانت عليه حالها وقت كتابة هذا الموضوع فهي أقطار لم تحصل بعد على استقلالها وهي سوازيلاند وباسوتولاند وكل منهما تعترف برئيس أكر واحد، أما الأقطار الأخرى كلها في كل منها عدد من الجماعات التي تتكلم لغات مختلفة والشائع كثيرا أن تلك الأقطار التي يتكلم أهلها لغة واحدة تنقسم إلى مجموعات من السكان كانت كل منها منذ قرن مضى تتمتع من الناحية السياسية باستقلال ذاتي.

وقد حدث أن الحدود التي رسمت في وقت لم يعرف فيه شئ عن الروابط العنصرية للسكان والتي فصلتهم الحدود بعضهم عن بعض أدت في بعض الأحيان إلى تقسيم وحدة لغوية إلى قسمين سياسيين بل أحيانا قسمت منطقة تحت حكم رئيسي وطني واحد. وتسعى الدول الجديدة إلى تصحيح مثل هذه الأوضاع، وخاصة إذا كان في ذلك مصلحة لتوسيع رقعة البلاد، وقد جرت العادة أن ترفق الحكومة طلبها بالطعن في الحدود الصناعية التي رسمها الاستعمار، ولكن جميع الدول الجديدة يمكن أن تعتبر في هذا المعنى بالضبط منشآت صناعية.

ولو أن الاستعمار لم يجعل للسكان حدودا إدارية أكثر اتساعا مما أقامته هذه الشعوب لنفسها في الزمن الماضي، وذلك بطريقة صناعية – أي بفعل قوي خارجية – لما كانت هذه الشعوب، على قدر ما نتصور، قد

---

(1) روندا وبورندي إقليمان فصلا عن تنجانيقا عقب الحرب العالمية الأولى ووضعا تحت الانتداب البلجيكي وفي سنة ١٩٦٢ اعترف لهما بالاستقلال.

احتلت مكانها الذي تحتله في هذه الأيام في أسرة الأمم.

ومن الطبيعي أن هذه العملية لم تترك الوحدات الفردية على الحالة التي كانت عليها، فإن الدول الاستعمارية التي حكمت هذه الوحدات قد عمدت إلى تغيير ما وجدته في إفريقيا من أنظمة سياسية، كما أن النتائج غير المباشرة للحكم الاستعماري قد زعزعت أركان تلك الأنظمة إلى درجة عظيمة. ولم يكن المغزى الذي ينطوي عليه إعلان الاستقلال أو إعادته إلى الوجود، أن تعود الأنظمة القديمة، ولكنه القضاء على الإدارة الأجنبية واستبدال أخرى بها تحت إشراف موظفين إفريقيين، كما ينطوي على استبدال دساتير تقوم على نماذج غربية من أنواع مختلفة، يقوم بتنفيذها إفريقيون لهم أفكارهم الخاصة عن الطريقة التي يجب أن تؤدي بها الأدوار المختلفة.

وليس من شأن هذا الكتاب التعرض للحوادث البارزة التي يتكون منها سجل التاريخ السياسي، ولكن ما يعني اتساع مدي العلاقات الاجتماعية للشخص العادي مما تدعو إليه التكنولوجيا الحديثة. ومعنى هذا في مجال السياسة ما تقدمه الحكومة للشخص العادي وما تطلبه منه، وماذا يصنع الأفراد، بما يقدم لهم، وكيف يؤدون ما تفرضه عليهم الحكومة وما القيم التي يتوسلون بها لتبرير قيام أفراد معينين بممارسة السلطة.

الأنظمة السياسية الإفريقية:

وفي إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى نجد أعظم ما يمكن من التنوع في الطرق التي تستطيع بها الحكومة أن تؤدي واجبها الأول وهو صيانة النظام

الاجتماعي، وعندما قسمت إفريقيا بين الدول الاستعمارية لم يكن بها إلا القليل من الممالك الكبيرة، مثل إمارة كانوا التي كان عدد سكانها خمسة ملايين تقريبا، وبوجاندا التي كان عدد سكانها نحو مليون. ولكن بالإضافة إلى ذلك كان هناك عدد ضخم من الحكام الذين يخضع لهم رعايا يتراوح عددهم بين نصف مليون وعدة آلاف قليلة، وقد رأى الحكام الجدد لهذه المماليك شيئا يذكرهم بما يعرفونه عن تاريخهم القديم، رأوا ملكوا وراثيين ينفذون بمساعدة أتباع إقليميين (حتى في جماعات لا يزيد عددها على أربعة آلاف) سلطانهم الذي يشمل إقامة العدل وجمع المال وتنظيم حروب دفاعية أو هجومية. وقد اتجه الرأي العام الأوربي، متشبعا بتقاليد حزب الأحرار في إنجلترا أو بتقاليد الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، حسب اختلاف الظروف، إلى اعتبار أولئك الملوك حكاما مستبدين لا يعنيهم إلا مصلحتهم الشخصية، والواقع أنهم تصوروا أن من "رسالة التمدين" أن ينشئوا في إفريقيا حكما أكثر عدلا وأقل ظلما. وقد سعت الحكومة الاستعمارية البريطانية إلى الوصول إلى تلك الغاية بإرشاد الحكام الوطنيين إلى طرق مستنيرة وأما الحكومات الفرنسية فقد لجأت في أغلب الأحوال إلى حرمان أولئك الحكام من كل سلطان سياسي.

وقد نشأت مشكلة تختلف عن غيرها من المشاكل بسبب وجود عدد كبير من الجماعات التي لم يكن لها رئيس على الإطلاق وهي جماعات لها أنظمة غريبة كل الغرابة بالنسبة للآراء الغربية. وتلك هي المجتمعات التي وصفها بعضهم بأنها جماعات "بغير رئيس" وذلك لعدم وجود فرد يعترف به كصاحب السلطة العليا، وهناك جماعات وصفت بأنها "جماعات

مقسمة" وذلك بالإشارة إلى أنها مقسمة إلى عدة سلالات متساوية في المركز الاجتماعي وكل منها لا تعترف بأي سلطان غير سلطان أكبر أفرادها سنا، وهناك مجموعة من السلالات تعترف "بحكم القانون" بمعنى أنها تعترف أن بين أعضائها ينبغي احترام الحقوق ودفع تعويض عن الأضرار وحدها، مثل هذه المجموعات يمكن اعتبارها وحدات سياسية. ومعظم الوحدات السياسية التي لا رئيس لها كانت في الأصل أقساما من مجموعات أكبر ولها اسم مشترك ولغة واحدة، وعادات مشتركة وبعض الأنثروبولوجيين، وخاصة إيفانز بريتشارد(١)

يستعملون لفظ جماعة للمجموعة الكبرى من الناس، ولفظ قبيلة لقسم من الجماعة يتمتع بالحكم الذاتي، وهذه هي إحدى المناسبات القليلة التي استعملت فيها كلمة قبيلة بشيء من الدقة. وفي مثل هذه المجتمعات تشتمل الحقوق المعترف بها حق السعي في الحصول على تعويض عن الضرر وفي حالة القتل ينتقمون للقتيل. أما في حالة الاعتداءات الأخرى فهم يطلبون تعويضاً. وقد يستولي الدائن على متاع الدين بمعاونة أهله وأصدقائه. وليس هناك ما يحل محل الشرطة ومحاكم العدل في ضمان احترام الالتزامات إلا علمهم بأن الناس الذين يلحقهم الأذى ينتظر منهم أن يكافحوا من أجل حقوقهم وهذا الإجراء الجزائي نهائي، شأنه شأن الالتجاء إلى الشرطة والمحاكم في العالم الغربي، والناس في أغلب الحالات يحترمون فيها بينهم حقوق بعضهم البعض. وأكثر الجماعات التي لا رئيس

---

(١) evans- Pritchard: "the nuer" 1940- and l.p mair primitive government".

لها، اضطراباً هم أصحاب الماشية، من البدو والرحل، الذين يقضي شبابهم وقتهم يجوبون المراعي بقطعانهم، وقد يضطرون في موسم الجفاف إلى الانتقال جملة إلى مواطن الماء النادرة، كما يفعل الزنوج النيليون (النيلوت) في جنوب السودان، وهم يعودون وقت الأمطار إلى المساحات المحدودة التي تبقي بمنأى من مياه الفيضان، أما أولئك الذين يستطيعون البقاء في مكان واحد بحيث يرعون قطعانهم في الأرض المجاورة، مثل جماعات غانا الشمالية، وبعض البانتو في كينيا فهم على ما يبدو أكثر استعداداً لحل منازعاتهم بغير قتال، ولو أن الأمر فيما بينهم يتخذ في العادة طريقاً دبلوماسياً بدلا من الطريق القضائي. ويجري الاتفاق في هذه الحالات بين رؤساء السلالات بدلا من أن يفرض عليهم عن طريق طرف ثالث غير متحيز، وقد يرفض الاتفاق أحياناً أحد الطرفين المتنازعين.

وعند الأنثروبولوجيين أن حكم القانون موجود في الجماعة، إذا كانت الجماعة تعترف بالالتزامات العامة، وإذا كانت تعترف بالمبدأ الذي يقول بأن كل ضرر يمكن إصلاحه بدفع التعويض. ولكن الحكام الإداريين برسالتهم التمدينية – ولا أقصد بهذه العبارة شيئاً من السخرية – يقصدون بحكم القانون الالتزام بالالتجاء إلى الحلول السليمة في جميع المنازعات، وهم غير مستعدين للتسامح في أي خروج على السلام الذي من واجبهم المحافظة عليه. وتلك أول مسألة استطاع فيها الحكم الاستعماري تعديل النظام السياسي للجماعات التي لا رئيس لها، وإذا كنت في هذه المناسبة لا أسخر من رسالات المدنية الحاضرة، ذلك لأن الجماعات الإفريقية التي لها رؤساؤها تعتبر إقامة العد أسمى مهمة يقوم بها الرئيس، كما أن هناك

أمثلة منصوص عليها عن جماعات لا رئيس لها، تطلب من الرئيس في جماعة مجاورة أن يرسل إليهم أحد أبنائه ليحل لهم منازعاتهم.

وهناك نوع آخر من التنظيم في الجماعات، التي لا رئيس لها، وهو تنظيم يقوم على السن. وقد كان هذا من التقاليد التي تتميز بها كثير من الجماعات في كينيا، وفي هذا النظام يشترك الذكور من السكان في المهام السياسية فيعملون محاربين في شبابهم وقضاة ومستشارين وكهنة عندما يكبرون ومن كان منهم مهيب الشخصية فتأثيره بقدر شخصيته، كما هو الحال في أي مجتمع. ولكن ليس هناك منصب يحمل معه سلطة عليا، وحيثما يكون الاستعداد للحرب هو المسوغ لقيام تنظيم السن فطبيعي أن يعترض عليه الحكام، وهمهم المحافظة على السلم في داخل حدود المنطقة التي جعلوا منها وحدة سياسية مستقلة، ولهذا فإن هذا التنظيم قد توقف بالنسبة للأغراض السياسية حالما وضعت الإدارة الأجنبية يدها على مقاليد الأمور.

الحكم الاستعماري:

لقد كان جوهر الوضع الجديد الذي خلقه الحكم الاستعماري أن الحكام الجدد كانوا في حاجة إلى وسطاء بينهم وبين مجموع السكان، وحيثما يكون السفر بطيئا وشاقا، وتكون أغلبية السكان أمية فإن الحكومة تعتمد في تنفيذ خططها على الاتصال المباشر، بدرجة يصعب على أهل الغرب تصورها، وتحتاج الحكومة إلى هيئة إدارية تتوزع في أنحاء الإقليم وعلى تلك الهيئة أن تقوم بتعريف الناس بالقوانين الجديدة وبتنفيذها،

وكذلك الالتزامات الجديدة التي يكون من الضروري فرضها، وهم بطبيعة الحال يعطون أدنى المراتب في هذا النظام للسكان الأصليين.

وهناك كثير من الهراء يجري على ألسنة الناس عن نظام مفروض أو فلسفة يطلقون عليها "الحكم غير المباشر" ويندر أن سمعنا تحديدا أو وصفاً له ممن يتحدثون عنه، ولكنه يعني فعلا إعطاء المسئولية الإدارية للحكام التقليديين.

وفي فترة ما بين الحربين العالميتين، كان المفروض في دوائر واسعة أن بريطانيا هي التي اخترعت "الحكم غير المباشر"، وبهذا وجدت المفتاح لإدارة "الشعوب المتأخرة" ولتقريب القيم الغربية إليهم بغير إزعاج لا مبرر له لقيمهم الخاصة وبهذا المعني يمكن أن نعتبر هذه السياسة فلسفة لأنها أكبر بكثير من نظام عادي ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية انتشرت أيضا فكرة ابتكار بريطانيا للحكم غير المباشر. ولكن الفكرة السائدة عند الكثيرين هي أن هذا الابتكار المشئوم هو المسئول عن معظم المشاكل التي أصبح على الدول الإفريقية أن تعالجها. وكان من عادة الكتب التي نشرت عن إفريقيا أن تحتوي في أحد أبوابها الأولى على القول بأن بريطانيا، باتخاذها سياسة الحكم غير المباشر وباعترافها تبعاً لذلك بالشخصية الخاصة للشعوب الإفريقية المختلفة قد فشلت في إقامة الروح الوطنية، في أي إقليم من الأقاليم التي ندرسها[١]

ولا شك أن "الوعي الوطني" موضوع يستحق الدراسة، وقد اضطرت

---

(١) h.&m. smythe: the new Nigerian elite" 1960.

الحكومة في كينيا، بالنظر إلى أنه لم يكن هناك مثل هذا الوعي، إلى ابتكار دستور خاص يعطي نصيبا كبيرا من الحكم الذاتي لكل من أقاليمها الستة، ولكن مهما يكن السبب فلا يمكن أن يكون الرغبة في الاعتراف بالحكام التقليديين، فإن كينيا لم يكن بها حكام تقليديون، وقد قام بالإدارة المحلية موظفون بريطانيون مع إنشاء مجالس استشارية يختار بعض أعضائها بالانتخاب وبعضهم بالتعيين.

ومن الأمور الجوهرية في أي نظام سياسي مركزي أن السلطات العليا يجب عليها أن تتخذ أشخاصاً معينين في كل مستوى في الهيئة الإدارية. وهؤلاء الأشخاص يتلقون تعليمات تلك السلطات ويتحملون مسئولية تنفيذها، وهم يختارون بطرق مختلفة تتوقف على من يمكن تعيينهم من جهة وعلى رأى السلطات العليا في نوع الأشخاص الذين يعينون من جهة أخرى. ومهما تكن آراء الحكام السابقة من الوجهة النظرية فقط كان عليهم دائما أن يراعوا حاجتهم إلى توافر حد أدنى على الأقل من الكفاية الإدارية، وفي الوقت نفسه يراعى اختيار أشخاص يكونون وسطاء لهم حق الطاعة على شعبهم، ويكون اختيارهم لسبب آخر غير تعضيد القوة الأجنبية لهم، ولهذا كان الواجب البحث عن نوع من التوفيق بين الأهداف المختلفة أو الاختيار بين تلك الأهداف التي يثبت في بعض الظروف أنها متضاربة.

أما حيث لا يجدون فردا واحدا يملك حق الطاعة، فإن السلطة الاستعمارية يكون عليها أن تختار من يمثلها بطريقة تحكمية، وقد يختارون شخصاً لأنه تحمل فيما مضى بعض المسئولية كرجل من رجال الشرطة أو

الجيش، أو شخصاً له إلمام بالقراءة والكتابة وعنده إدراك لنوع الأعمال التي تهتم بها السلطات الاستعمارية فتشجعها أو تقمعها.

وفي حالة ما إذا كانت التقاليد المحلية تعطي لفرد ما سلطانا، فإن المسألة أمام المستعمرين هي: هل يختارونه للمسئوليات الجديدة، أم يختارون شخصا غيره؟. وعند هذه النقطة يحسن بنا أن نتدبر أن الغزاة في جميع العصور كانوا يثبتون مراكزهم بأن ينزلوا الحكام السابقين إلى مرتبة دافعي الجزية. والواقع أنه إذا كانت الجزية هي الغرض الرئيسي للغزاة، فلا ريب أن هذا العمل بديهي، وذلك لأنه يمكن ببساطة أن يطلب إلى الحكام الذي كان عندهم فعلا نظام خاص لجمع المال، أن يسلموا جزءاً من المال الذي يجمعونه إلى الغزاة.

ولكن المسألة تصبح أكثر تعقيداً إذا اهتم الغزاة بإدخال قوانين جديدة ونظام جديد للقيم، ومع ذلك فإن فكرة استخدام حكام معترف بهم كوكلاء للسلطة الجديدة من أكثر الأشياء شيوعاً في التاريخ. أما في إفريقيا فقد كان الفرق بين الدول الاستعمارية الكبرى في هذا الشأن فرقا في الدرجة؛ فقد فرضت كل منها مسئوليات جديدة على أصحاب السلطات التقليدية وقد ضمت كل منها وحدات كانت مستقلة بعضها عن بعض وقت دخول هذه الوحدات تحت الحكم الأوربي. وبعض هذه الدول كان أكثر استعداداً من البعض الآخر في اختيار رجال من الطراز الذي يصلح لأن يحل محل الحكام التقليدين في الأقاليم التي لم يكن بها حكام تقليديون، ففي إفريقيا الغربية استعمل الفرنسيون كثيرا من الرجال الذين يعرفون الفرنسية وقد تعلموها في المدارس واشتغلوا بعد ذلك

مترجمين. ولم يكتف الفرنسيون بضم الوحدات الصغيرة المستقلة بعضها إلى بعض تحت رئيس واحد (وهو إما أن يكون رئيسا لقسم من أقسام الرياسات الجديدة وإما أن يكون مترجما سابقا)، ولكنهم أنشأوا أيضا وحدات جديدة أطلقوا عليها "كانتونات" وجعلوا لها حدوداً لا تمت إلى التقسيم العنصري القائم بسبب. والغريب أن الذين ينتقدون الاستعمار لم يذكروا من سيئاته أنه خلق "حدودا صناعية" داخل الإقليم الواحد، بل على العكس من ذلك، يقول بعض الناقدين إن الاستعمار يكون مخطئاً لو أنه لم يفعل ذلك.

أما السياسة البريطانية فقد كانت صفاتها المميزة في الحقيقة أن البريطانيين:

(١) حافظوا على وحدة المجموعات العنصرية الموجودة، ولو أنهم في بعض الأحيان ضموا المجموعات إلى وحدات على نظام يشبه النظام الفيدرالي

(٢) وأنهم حيثما وجدوا للرئيس منصبا وراثيا معترفا به كانوا يعينون فيه أشخاصا باسم السلطات الوطنية لهم حق تقليدي في ذلك المنصب

(٣) وأنهم خصصوا للسلطات الوطنية ميزانية خاصة للإنفاق منها

(٤) وأنهم – في الفترة الأخيرة من عهدهم – عملوا على بث الديمقراطية في السلطات الوطنية بأن ألحقوا بكل منها مجالس تمثيلية، ولم يحدث إلا في حالات قليلة أن استطاع الحكام التقليديون وما يتبعهم من هيئة إدارية تحت إشرافهم، وبما كان لهم بذلك من سيطرة على السكان في

مساحة كبيرة، أن استطاعوا الاستمرار فعلا في ممارسة قد كبير من السلطة مستقلين عن السيطرة الخارجية.

ولكن التغييرات الداخلية التي خلقها الحكم الاستعماري في المجتمعات الإفريقية كانت بالضرورة مختلفة حسب ما إذا كانت هذه التغييرات ترمي إلى خلق مناصب جديدة أو تعديل المناصب الموجودة. وفي المجتمعات التي لم يكن لها رئيس منح الاستعمار بعض الأفراد سلطة من نوع لا عهد لهم بها، والتي لا تستمد قوتها من القيم المحلية، وإنما تستمد قوتها من علاقتهم بالحكام الجدد. وحتى في تلك المجتمعات كان تأثير خلق "الرؤساء" أو "الشيوخ" مختلفا حسب اختلاف الظروف، ومنها اختلاف القدر الذي يرى أصحاب السلطة العليا أن يقوموا به فعلا في إدارة البلاد. وهناك مثال لقوم لا يكادون يخضعون لأية سلطة إدارية، مهما يكن أمرها وهم التركانا في شمال غربي كينيا، وكانوا رعاة متنقلين يرحلون في جماعات صغيرة طلباً للماء والكلأ في قطر يسقط به مطر غير ثابت في مقداره[1]، وقد كانت نكبة الجفاف في سنتي ١٩٦٠و١٩٦١ سبباً في تحويل أرض شبيهة بالصحراء في أحسن ظروفها إلى صحراء حقيقية، وقد قضى الجفاف على ماشيتهم، إلى حد أنهم وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى تعويض خسائرهم بالإغارة على جيرانهم.

وفي عهد التفاؤل وخطط السنوات العشر، وهو العهد الذي جاء عقب نهاية الحرب العالمية الثانية، كان الناس يتحدثون عن السيطرة على

---

(1) p.h. Gulliver: "a preliminary survey of the turkana" 1951.

مناطق الرعي، وعن بذل مجهود للمحافظة على الموارد الرعوية المحدودة لأرض التركانا، وربما لتحسينها، ولكنه تبين في كل مرة أن ذلك الإقليم لا يسمح بتوسع كثير في مشاريع التنمية، ولهذا اقتصرت الإدارة على الحد الأدنى من مجهودها وهو منع القوم على قدر الإمكان من السطو على ماشية الآخرين، وعلى جمع الضرائب التي ما كانوا يستطيعون دفعها إلا ببيع بعض ماشيتهم.

ولم يوكل إلى أحد من التركانا بإحدى هاتين المهمتين، وكانت القضايا تعرض في مكتب حاكم الإقليم، كما أنه كان يسافر في أنحاء إقليمه في مواسم مناسبة لجمع الضرائب، ولكن كان من الضروري أن يكون هناك شخص يعمل في غيبته ليحث الناس على اتباع الطريقة الجديدة في حل منازعاتهم وينذرهم إذا اقترب موعد الضرائب، وأن يقدم تقريراً لحاكم الإقليم عن المخالفات ضد السلام والنظام، وعن ظهور الأوبئة التي تستدعي اهتمام السلطات، وكانت الإدارة تعين هؤلاء الرؤساء للقيام بهذه الواجبات، كانوا يختارونهم لصفتين، ولو أنه لم يكن من السهل توافرها دائما في شخص واحد، وهما مكانة الرجل بين قومه وأن يكون لديه بعض الفهم لأهداف الحكومة. وكان الرجال الذين عملوا في الشرطة أو كمترجمين ممن توافر فيهم الصفة الثانية، وربما عينوا خمسين رئيساً.

وفي العادة لا يرى أولئك الرؤساء حاكم الإقليم إلا عندما يأتي للتنقل في البلاد وهو يفعل ذلك سنوياً لجمع الضرائب، وقد يجيئ في أوقات أخرى إذا دعت مناسبة لذلك، أو سمحت له الظروف. أما في غيبته فالأمر متروك لهم يستطيعون أن يبذلوا في عملهم همة كبيرة أو ألا

يفعلوا ذلك، ومعظمهم لم تكن لديه غيرة كبيرة في العمل. وفضلا عن ذلك كان المفروض فيهم أن يظلوا في مكان واحد بحيث يستطيع رسول من قبل الحاكم أن يجدهم، ولهذا لم يكن هناك اتصال وثيق بينهم وبين رعاة التركانا المتنقلين.

تغيرات في توازن القوى:

ومع ذلك فإن تعيين أولئك الرؤساء أوجد عاملا جديراً في العلاقات الاجتماعية للتركانا. ولم يكن ذلك بفضل علاقتهم السياسية بسلطات كينيا ولكن لأنهم كانوا أول أناس من التركانا كان لهم دخل نقدي منتظم ولو أنه كان دخلاً صغيراً (في سنة ١٩٥٠ خمسون شلنا في الشهر) ولكنه أعطى لأولئك الأشخاص القلائل موارد اقتصادية لم تكن لزملائهم، ولذلك تمكنوا من شراء بعض السلع المستوردة، أواني الطبخ المعدنية والكبريت والملابس القطنية – التي يعتبر امتلاكها مصدراً للوجاهة، فضلا عن فائدتها العملية واستطاع بعضهم شراء الماشية من خارج التركانا كما أن بعضهم تمكن ببراعته من شراء ماشية جيرانه بثمن بخس عندما يحتاجون إلى النقد لدفع ضريبة الحكومة.

ولم تكن بلاد التركانا المكان الوحيد الذي أدى فيه إنشاء حكومة مركزية لها أفكار غريبة في الإدارة، إلى قيام طبقة اجتماعية جديدة تعيش فوق المستوى العادي. ولكن يمكن اعتبارها حالة محدودة، وذلك لأنه في أماكن أخرى قام في الواقع الرؤساء المعينون بمعرفة الحكومات الاستعمارية بتنفيذ واجباتهم الإدارية، كما أن عامة السكان في أماكن أخرى استطاعوا

أن يكسبوا دخلا نقدياً.

وعندا اختيار وكلاء محليين للإدارة اضطرت الحكومة الاستعمارية في بعض الأحيان، كما بين التركانا، إلى خلق سلطات من لا شئ، ولكنهم في الغالب وجدوا زعماء قائمين يدعون لأنفسهم حق الطاعة، ولكن بعض الحكام الاستعماريين وخاصة الفرنسيين، أهملوا جهد طاقتهم شأن أولئك الرؤساء. ولو أنهم على الرغم من ذلك وجدوا بعض الرؤساء الذين لا يمكن إهمالهم. ولم يكن الحكام على استعداد لإخضاعهم بالقوة بل إن الحكم عن طريق السلطات القائمة، متى وجدت، هو أقل السبل استهدافا للمقاومة. وفي الغالبية العظمي من المجتمعات الصغيرة توجد مثل هذه السلطات، وإن تعذر وجودها أحيانا.

وعندما يهبط شخص كان يتمتع بالسلطة العليا بين قومه إلى مرتبة وكيل لسلطة خارجية، فإن التوازن في علاقاته برعيته يتغير. ويتوقف هذا التغيير على مقدار ما كان لحكمه المستقل من امتداد. وقد فقد جميع الرؤساء الإفريقيين في وقت واحد في عهد الاستعمار حق شن الحرب والقدرة عليها. كما أن حقهم في استعمال القوة الرادعة ضد رعيتهم ذاتها أصبح مقيداً إلى درجة كبيرة. وكان مغزى ذلك بالنسبة لبعضهم أن سند الحكام الجدد أصبح المصدر الرئيسي لقوتهم على أن بعضهم كان على رأس ولايات لها من الأنظمة ما مكنهم من الاحتفاظ بالمصادر الأصلية لسلطتهم، ولهذا كان على الحكام الجدد في علاقاتهم بهم أن يسيروا بحذر وأن يسعوا إلى التعاون معهم تعاونا لم يكونوا في الواقع في مركز يسمح لهم أن ينالوه بالقوة.

وأهم الأمثلة البارزة من هذا النوع إمارات نيجيريا الشمالية في غرب إفريقيا ومملكة بوجندا في شرقها. وقد أخضع البريطانيون هذه الإمارات في أول الأمر بالقوة، ومن الصدف أن الذي قام بالعملين رجل واحد وهو فريدريك لوجارد [1] وقد طلبت الحكومة من الأمراء أن يمتنعوا عن الإغارة على جيرانهم من أجل الرقيق، وألا يسمحوا لأحد من رعاياهم أن يفعل ذلك، وأما الذين رفضوا فقد عزلوا والذين تعهدوا بذلك لم ينقضوا عهدهم علانية، لأنهم أدركوا أن الحكام الجدد على استعداد للقضاء على مثل هذا العمل بقوة السلاح، ولكنهم فيما عدا ذلك كان لهم بما يحيط بهم من أتباع مخلصين يسيطرون على سكان يبلغ عددهم عدة ملايين، وبنظامهم الذي يتفق في جملته مع تعاليم الإسلام مركز من الثبات مكان، بحيث لم يكن من الميسور بمجرد عدم الموافقة إرغامهم على السير في اتجاهات لم يشاءوا أن يسيروا فيها، وإن كل نقد يوجه إلى الإدارة البريطانية يسبب فشلها في إدخال الأنظمة الحديثة إلى هذه الإمارات لا يعمل حسابا كافياً لهذا التوازن في القوى.

وقد سعى حاكم تقدمي في مملكة بوجندا إلى الإسراع في نشر الأساليب الحديثة في مملكته بممارسة امتيازاته، وفي سنة **١٩٥٦** وما بعدها عملت السياسة البريطانية في إفريقيا على خلق مجالس تشريعية نيابية استعداداً لمنح المستعمرات استقلالها. وقد رفض الكاباكا (أي ملك

---

(١) لوجارد من مشاهير المستعمرين الإنجليز ومن رجال الحرب وقد كان مندوبا سامياً لنيجيريا الشمالية (١٩٠٠-١٩٠٦) وحاكما عاما لنيجيريا (١٩٠٧-١٩١٩) وعضوا في اللجنة الدائمة للانتداب في عصبة الأمم (١٩٢٢-١٩٣٦) توفي سنة **١٩٤٥**).

بوجندا) أن يسمح لبلاده بالاشتراك في مثل هذه المجالس التشريعية التي تمثل بوجندا كلها. لأن الجاندا سيكونون أقلية في المجموع العام، ولم يكن على استعداد لقبول هذا المركز لبلاده. وبعد فترة من المفاوضات الشاقة، قرر الحاكم أنه مضطر إلى أن يرفض الاعتراف بالكاباكا وينزله عن عرشه، ولو أن الجاندا لم يكونوا على رأي واحد بشأن التمثيل في الجمعية التشريعية أو في شعورهم نحو الكاباكا إلا أنهم حنقوا للمعاملة التي عومل بها رئيسهم الذي كان رمزاً لقوميتهم. وكان من الضروري إزاء هذا الحنق إعادته قبل أن تستمر المفاوضات نحو التقدم السياسي.

الرئيس الصالح في نظر الإفريقيين وفي نظر الأوربيين:

لكن هناك صف وسط من السلطات السياسية في إفريقيا، من الأهمية عنده بمكان إرضاء الحكومة الاستعمارية، ولو أن هذا العمل ينطوي على علاقة جديدة غير يسيرة غالبا برعايا هذه السلطات. وهذه إحدى المفارقات الكثيرة التي تنجم عن فرض القيم الغربية في عالم غير غربي.

أما السلطات الاستعمارية السابقة، فمهما ظن بدوافعها وسياساتها الاقتصادية فقد جعلت مثلها الأعلى أن تحكم بالعدل في مجال فرض القانون، وأن تلزم وكلاءها الوطنيين بنفس المستويات التي فرضوها هم أنفسهم، وإن لم يكن من الميسور تحقيق هذا المثل الأعلى تماماً من الوجهة العملية، وفضلا عن ذلك فقد سعوا إلى أن يدخلوا في حياة الشعوب التي يستعمرونها من التقدم الفني ما ينتظر منه أن يجعل الشعب أصح كيانا

وأكثر إنتاجاً في الزراعة، وقد استخدموا في تنفيذ الغرض الأول طريق الإشراف على ما يقوم به الرؤساء من نشاط في الحكم بين الناس.

وللوصول إلى الغرض الثاني استعانوا بوسائل الإغراء حتى يضع الرؤساء القواعد والتعليمات المناسبة وينفذوها، وكان "الرئيس التقدمي" أو "الزعيم النشيط" في نظر الحاكم الإداري الاستعماري هو الذي لا يمل ولا يتعب من دعوة قومه إلى تنفيذ مثل هذه التعليمات ويكون على استعداد لعقاب من يقصر في ذلك.

ولكن هذه الصورة للرئيس الطيب لا تشبه للصورة التقليدية في شئ، ففي نظر أهل القرى الإفريقية للرئيس الحق في طلب الجزية وبعض الخدمات، وفي توقيع العقاب على المخالفين، ولكن ليس له الحق في أن يصدر أي أمر يحلو له إصداره ثم يكلفهم بتنفيذه. لأنه إذا حاول ذلك فقد يجد أن رعاياه يهجرونه إلى أراضي بعض الجيران المتسامحين. أما رئيس الجماعة فهو رجل طيب من أكبر الأقارب سنا، وهو يعمل على دوام الهدوء الداخلي في جماعته، ولا يضايقهم بالكثير من أوامر السلطات العليا التي لا يفقهونها، وموقف رئيس الجماعة صعب كموقف كل من ينتظر منه ممارسة سلطة على قوم يعيش في وسطهم. ويزداد الموقف صعوبة كلما زادت غرابة القيم التي تفرضها السلطات العليا.

ومثل هذا الصراع في إفريقيا قد اتخذ شكلا دراميا فيما يتعلق بالمحاولات التي تبذل لتنفيذ الإجراءات التي ترمي إلى حماية التربة من التآكل، بسبب طرق الزراعة التقليدية، هناك وسائل مختلفة لبلوغ تلك

الغاية، ولكن معظمها يتطلب إقامة منشآت ترابية لمنع سيل الأمطار المدارية من أن تتدفق على جانب الجبل وتحمل معها التربة السطحية، وهذا هو نوع العمل الوقائي الذي لا ينجح إلا إذا اشترك فيه الجميع. ولهذا فمن المعقول أن تجعله الحكومة عملا إجباريا، ولو أنه يضيف عبئا جديدا على الفلاح الذي لا يتعين دائما ماله من قيمة، فضلا عن أن الطرق التي أعدت لهذا الغرض لم تكن في الغالب ذات كفاية فنية.

وهكذا أصبحت القواعد التي توضع للمحافظة على التربة في نظر الأهالي رمزا فعليا لاستبداد المستعمر، ومن ثم أخذوا ينظرون إلى السلطات الإفريقية التي تنفذها كأنها سلطات تخون الشعب، فهي متواطئة مع المستعمر أو كما أطلق عليها أذيال المستعمرين وهذا اللقب قد يوجه سبيله إلى الصحافة الوطنية في أشكال غريبة.

النخبة الجديدة:

وقد كان هناك عنصر جديد في هذه المقاومة للأشكال الجديدة من السلطة في إفريقيا، وهو عنصر كان له أثر كبير في مجرى التاريخ، وذلك هو تأثير الطبقة المثقفة الجديدة، التي أصبح في يدها مقاليد الأمور، في قطر إفريقي بعد الآخر، ولهم في علاقاتهم مع السلطات القديمة في المجتمعات الصغيرة التي شبوا وترعرعوا فيها، قصة معقدة. وقد كان لهذه القصة أوجه مختلفة في المراحل المختلفة من الكفاح في سبيل الاستقلال.

وإذا قلنا إن التعليم مفتاح العالم إلى خارج القرية أو إلى منصب الرئاسة فهذا شئ في غير حاجة إلى بيان، لأن التعليم يوصل إلى مناصب

الشرطة والمحاكم وإلى مكاتب السلطات الوطنية والحكومات المركزية وإلى مهنة التعليم وإلى الكنيسة. وكلما تقدم الزمن بالأجيال وارتفع المستوى الذي يمكن بلوغه، يصبح التعليم مفتاح المهن ذات المهارة. والشخص المتعلم تعليما غربيا هو الذي يستطيع أن يتطلع إلى أن يؤدي في المجتمع الجديد الكبير أدواراً جزاؤها أكبر من جزاء العامل غير الفني ومقتني الأواني المزركشة. كذلك يجد الذين يتلقون هذا التعليم أن الأدوار المتاحة لهم من الناحية العملية قد نبعت من نظام سياسي فرض من الخارج، وهذه الحقيقة بالنسبة لهم أعظم أهمية من حقيقة خلق هذا المجتمع الكبير الذي ما كان يمكن إقامته في جيلين وثلاثة إلا بمعرفة الحكام الغربيين بما لديهم من المعارف التكنولوجية.

وفي الفصول السابقة كان البحث في العلاقات الجديدة، التي تقيمها الجماعات بمحض اختيارها، عندما تواجهها الفرص الجديدة، على أن في مجال التقدم السياسي عاملا إضافيا يجب إلا نهمله، وهو أن الفرص التي يبدو أن الموقف الجديد يقدمها، ما هي إلا فرص محدودة. وقد وجد الذين تثقفوا بالثقافة الغربية أن ما يعرض عليهم إنما هي أدوار ثانوية في المنظمات التي امتدت حتى شملت الوحدات السياسية الكبرى الجديدة. وحيث إن السلطة في الأقسام العنصرية القديمة كانت من اختصاص العائلات التي كانت صاحبة الرياسات التقليدية. فلم يكن لهم هناك مجال أيضاً.

وهذا الأمر، وليس "الفشل في خلق الروح القوية"، هو ما يصح عدلا أن يسجل ضد البريطانيين، لأنهم استبقوا في مستعمراتهم نظام السلطات الوطنية إلى عصر لم يبق فيه لتلك السلطات شئ من الحق

الشرعي الذي يستمد من اتفاق الرأي العام. ومن المحتمل أن معظم الذين يدرسون السياسة يقولون بأن كل تغيير لا يحدث مطلقا في اللحظة المثالية تماما، بل إن التغيير الذي يقع عن تدبير دائما يحدث إما سابقا لأوانه أو متأخرا عنه بزمن طويل. ويقولون إن الحكومة التي لا تكون مسئولة أمام الناخبين لا يحتمل أن تميل إلى إجراء أي تغيير في النظام الذي اعتادت عليه، كما يحتمل أن الشخص الذي يصبح جزءاً من نظام معين سيجد لديه الحجج للإبقاء والمحافظة عليه، اللهم إلا إذا كان له فكر يمحو الأمور بشكل غير عادي. هذا الأمر وليس الحاجة إلا آلات طيعة لتنفيذ الخطط الاستبدادية، هو الذي يفسر امتناع السلطات البريطانية عن الاعتراف بعدم كفاية معظم الرؤساء التقليديين لمهام الحكم في القرن العشرين.

ولكن هذا الأمر لا يفهمه الشبان بل ولا غير الشبان ممن يجدون أنفسهم قد حرموا من كراسي السلطة حتى ولو كانت محدودة يباشرها رئيس وطني، ولما كان أولئك الرجال قد تلقوا عن الديمقراطية الآراء المختلفة التي تسود العالم في هذا الزمن، فإنهم يفسرون بقاء سلطة الرئيس على أنه إنكار للحقوق الإنسانية وعلى أنه شئ مدبر لهذا الغرض؛ ومما يعزز هذا الرأي في بعض الأقطار الإفريقية موقف أولئك الأوربيين الذين لا ينفكون عن القول بأن الرؤساء الإفريقيين هم بطبيعتهم من يصلحون للتكلم بلسان شعبهم وسيظلون كذلك أبدا. ولكن قولهم هذا إنما يريدون به أن يجدوا وسيلة يبررون بها إهمالهم لأولئك "السياسيين الذين يخلقون المتاعب".

وهكذا أصبحت المعارضة لحكم الرؤساء الإفريقيين شيئا لا ينفصل

عن المعارضة للحكم الأوربي وقد اتهمهم السياسيون الإفريقيون في برامجهم السياسة بأنهم عملاء الاستعمار، ونسبوا إليهم الفساد والاستبداد في ممارسة سلطتهم. وقد ألغى رئيس جمهورية غينيا (سيكوتوري)، بعد أن تولى منصبه بقليل، جميع مناصب الرؤساء بجرة من قلمه. ولكن أحداً غيره لم يذهب إلى هذا المدى.

الرؤساء في الدول الجديدة:

كانت السياسة التي اتبعتها بريطانيا في مستعمراتها بعد الحرب العالمية الثانية أن تجعل من الرؤساء ديمقراطيين دون أن تلغيهم، وأول عمل قامت به هو أنها أضافت إلى مجالس الرؤساء أشخاصا من الشعب تلقوا بعض العلم ثم أدخلت عنصر الانتخاب. وفي النهاية انحدر الرؤساء ومستشاروهم التقليديون في أماكن كثيرة إلى أقليات في هيئات انتخابية. ثم أصبح الرؤساء رؤساء رسميين لتلك الهيئات، ولكنهم انسحبوا تماما من إدارة الشئون في المجالس التي تحولت الآن إلى نماذج من السلطات المحلية المنتخبة في بريطانيا، ولكنهم مع ذلك سمحوا للرؤساء أن يعينوا نسبة من الأعضاء من بين مستشاريهم أنفسهم. وهذه هي الخطوط العريضة للنظام الذي أدخله البريطانيون في غانا وفي إقليم اليروبا في نيجيريا، قبل أن تحصل هذه الأقطار على استقلالها، وكان المنتظر أن تسير الأقطار الأخرى شيئا فشيئا على هذا المنوال وقد حدث هذا التغير في نفس الوقت الذي أدخل فيه النظام النيابي إلى الحكومات المركزية.

وعندما تم ذلك فقد الرؤساء ما كان لهم من مسئولية رسمية لإدارة

الشئون العامة، ومن الصعب أن نحدد في عبارة مهمة واحدة مقدار المسئولية الحقيقية التي كانت تتحملها السلطات الوطنية؛ فقد كان ذلك في الواقع يتوقف على نوع التنظيم الإداري في متناول تلك السلطات، كما سبق أن أشرنا، وعلى القيم التي أدخلوها إلى منصب الرئيس. لقد كان الرؤساء جميعا في مركز يسمح لهم بإصدار الأوامر وضمان تنفيذها، ولكن كثيرين منهم اعتمدوا في سجلاتهم ومكاتباتهم مع السلطات العليا على كتبة حصلوا على قدر من التعليم يزيد على ما لدى الرؤساء.

وهؤلاء البيروقراطيون أصبحوا فيما بعد خدام المجالس الجديدة المنتخبة، التي تولت وظائف السلطات الوطنية، وانضم إليهم عدد آخر من البيروقراطيين، ولكن إذا كان الرؤساء لا يشغلون الآن مناصب معترفا بها في الدساتير الجديدة، فإنهم رغم ذلك لا يمكن القول بألا وجود لهم، أو أنه لا حساب لمركزهم. وربما كان تتبع نواحي نشاطهم وتقدير مركزهم في عهد الاستقلال أصعب منه عندما كانوا عملاء للحكومات الاستعمارية، وقد كان مركزهم في النظام السياسي، كما كان مسلكهم الشخصي من المواضيع التي تعرضت لها التقارير الموسمية، والمناقشات التي لا نهاية لها، ولكن المرء يستطيع المجازفة بإبداء بعض الملاحظات العامة.

وأول ما نقول هو أن الإفريقيين ليسوا سواء في تفاعلهم مع المؤثرات الجديدة التي يجئ بها العالم الغربي، وهذا أمر غني عن البيان، والواقع أنه إلى حد ما يتناول موضوع هذا الكتاب أن بعض الإفريقيين يستولون على الفرص الجديدة، وآخرون يأسفون لاضطراب النظام الذي شبوا وترعرعوا في بحبوحته كشيء مفروغ منه، وهؤلاء كان الرئيس عندهم دون منازع هو

الحامي الحقيقي للنظام القائم، وهم الذين غضبوا للبدع التي أدخلها الرؤساء بأسماء الحكام الاستعماريين ولكنهم لم يكونوا المطالبين بإزاحة الرؤساء باعتبارهم أذيال الاستعمار، وهؤلاء مميزون بأنهم السكان الريفيون الذين لا يزالون يمثلون الأغلبية العظمى، والذين هم في كثير من جهات إفريقية بمعزل عن الآراء التي تنتشر في المدن بسبب الأمية وصعوبة المواصلات، وليس معنى ذلك أنهم لا يستجيبون للدعوة الوطنية إلى الحرية ولكنهم لا يلقون بالا في كثير من الأحيان إلى ما تنطوي عليه هذه الدعوة من أفكار سياسة.

وعند أمثل أولئك الناس يعتبر زوال الرئيس شيئا لا يمكن التفكر فيه، بسبب قيمته كرمز للنظام القائم، ولكن لأن له وظائف شعائرية لا يكون بغيرها حسب اعتقادهم رخاء. ومن ذلك أن في المناطق الساحلية لغانا – التي يأتي منها معظم السكان المتنورين – كان الناس منذ سنوات قليلة يشكون من أن المطر عندهم قليل بسبب أن المنحة التي تقدم للرؤساء من المجالس الجديدة للحصول على المهمات الشعائرية الخاصة التي لا غنى عنها، لم تكن كافة بالغرض.

ولكن فكرة الرياسة كان لها تقدير عند أناس أكثر فهما وإدراكا من أولئك، والواقع أنه يمكن القول بأن القوم الذين يستنكرون الرياسة من الناحية النظرية يقدمون الاحترام لرؤسائهم، وأن تقديم هذا الاحترام يسهل عندما لا يكون الرؤساء، كما كانوا في الماضي، كبش الفداء لإجراءات حكومية مكروهة. وهناك عدة أسباب لذلك: أحدها الفخر الذي يشعر به الإفريقيون بثقافتهم الخاصة، على اعتبار أنها تمثل الشخصية الإفريقية التي

صاحبت ظهور الدول الإفريقية على المسرح العالمي. ويسعى زعماء هذه الدول الجديدة إلى إدخال الأساليب الغربية ولكن مع فرق واحد، وهو أنهم يصرون على ألا يقلوا شأنا عن الحكام السابقين، ولكنهم في نفس الوقت يصرون كذلك على ألا يكونوا صورة طبق الأصل من أولئك الحكام، وعلينا أن نصبر لنرى ما يكون من أمر التصنيع إذا تم بنجاح، وهل سيمحو التصنيع كل أثر من آثار الأنظمة السياسية القائمة على التكنولوجيا البسيطة، وفي هذه الأثناء لم يفقد منصب الرياسة مغزاه بحال من الأحوال.

ولقد كان القوم الذين يهاجمون السلطات الوطنية على اعتبار أنها من عملاء الاستعمار، وعلى أنها سلطات مستبدة، وغير تقدمية، أكثر الناس رغبة في المحافظة على هذا النظام وأن يشتركوا فيه بشكل من الأشكال عندما يصلون إلى مراكز السلطة، ولو أنه من النادر أن يكون السياسي البارز من أسرة من أسرات الرؤساء المهمة، فإن عدداً منهم يحق له أن يحمل لقب الرئيس، وهم في العادة يحملون اللقب، ومنهم الدكتور "نكروما" الذي نال حديثا مركز الرئيس في موطنه الخاص، وكلما عظمت شهرة السياسي في المجال الأكبر، قل ما يعود عليه من حمله لهذا اللقب. وفي حالة الدكتور نكروما نال الشرف أهل موطنه الأصلي لأنه رضي أن يكون رئيسا لهم. ولكن المغزى المهم في هذا الموضوع أن المرء يجب عليه ألا يحاول أن يفرض على الناس آراءه التقدمية بأن يستنكر مثل هذا المنصب على اعتبار أنه أصبح يمثل رجعية عتيقة.

وبطبيعة الحل ليس معنى الاعتراف بمنصب الرياسة الرغبة في بقاء

السيادة السياسية في أيدي الرؤساء، بل إن معظم السياسيين المفكرين يميلون عادة إلى استمرار الرؤساء، على أن يكونوا بمعزل عن الجمهور العادي، وأن يكون لهم احترام خاص، وهم يحددون نوع هذا الاحترام تحديداً يختلف عما يقول الرؤساء أنفسهم. ويرى السياسيون أن احترامنا للرئيس يجب ألا يكون معناه الاسترشاد برأيه في التصويت في الانتخابات في حين أن الرؤساء لا يترددون عن تقديم مثل هذه النصائح. ويرى السياسيون أن المركز الذي يليق بالرئيس في هذه الأحوال شئ أقرب ما يكون إلى المركز الوراثي لكل من الملك أو النبيل.

ولا ريب أن رجال السياسة المنتخبين لهم في هذه الأيام اليد العليا في أي تصادم جدي بشأن السلطان، ولا ريب أن لديهم وسائل مختلفة يجعلون بها الرؤساء عاجزين، إذا هم أرادوا استعمال نفوذهم المحلي في مقاومة الخطط التي يضعها أولئك الساسة، ومن تلك الوسائل اعترافهم بمنافس آخر في أي نزاع يقوم بشان تولي منصب الرياسة أو أن يعيدوا رسم الحدود لمنطقة الرئيس المحلية، وذلك لأنهم في كل مكان تقريبا يجدون أنه من الضروري أن يكون أدنى مستوى للسلطات المحلية متفقا مع مناطق الرياسات.

وهناك مقارنة ذات مغزى بين المركز الدستوري للرؤساء في نيجيريا وفي غانا، وفي كل من القطرين كان من الضروري قيام تراض بشأن ما يطلبه الرؤساء لأنفسهم، وما كان رجال الأحزاب السياسية على استعداد لإعطائه لهم، ولكن النتيجة اختلفت في الحالتين: ففي نيجيريا انضم الرؤساء إلى نظام المجلسين النيابيين على النمط البريطاني في وستمنستر؛ وفي

كل من أقاليم نيجيريا الاتحادية الثلاثة يوجد مجلس للرؤساء له سلطات التعديل والتأجيل بما يشبه السلطات التي يمارسها مجلس اللوردات في إنجلترا.

والسلطة الفعلية الكبرى للأمراء في نيجيريا الشمالية تتمثل في الصوت الأعظم لمجلس الرؤساء الشمالي، بينما المجلسان الآخران ليس لهما إلا أن يؤجلا تنفيذ بعض القوانين لمدة تسعة أشهر، أما المجلس الشمالي فيستطيع أن يدفع اعتراضه إلى الحد الذي يتحتم معه عرض القانون على المجلسين مجتمعين معاً للوصول إلى حل. ولا يستطيع أحد أن يرشح نفسه لمجلس لرؤساء إلا إذا كانت الحكومة تعترف به رئيسا، على أن هناك من الرؤساء الذين تعترف بهم الحكومة عدداً أكبر بكثير ممن يجلسون في مجلس الرؤساء. وهناك عدد قليل لهم من العضوية بحكم منصبهم، وأما الآخرون فيختارهم زملاؤهم من الرؤساء مراعين في ذلك أن يكون هناك تمثيل متعادل لجميع الأقسام الإدارية في كل إقليم، وهكذا قد يطلب من بعض الرؤساء أن يمثلوا أشخاصاً ليسوا تابعين لهم، إلا إذا فرضنا أن الرؤساء بحكم مركزهم يمثلون مجموعة ذات مصلحة مشتركة، ويحق لأي فرد منهم أن يتكلم بلسان الآخرين.

وأما غانا فإنها – على عكس نيجيريا – تسعى لإقصاء الرؤساء عن السياسة، مع احتفاظها لهم بحقوقهم التقليدية وامتيازاتهم، وتنص مواد الدستور الجمهوري الرئيسية على مبدأ أن "منصب الرياسة التقليدية يجب ضمانه وصيانته، وقد منح الرؤساء الحق في أن يعملوا بما تسمح به العادة، بما في ذلك التوسط في المنازعات التي لا يزيد القدر المتنازع عليه فيها على

خمسين جنيها، وأن يعطي لهم دخل عن الأراضي التي كانت التقاليد تعتبرها ملحقة بمنصبهم، (ولو أن هذه الأرض أصبحت اليوم تحت إدارة السلطة المحلية المنتخبة) وفي كل من الأقاليم الستة التي تتكون منها غانا — من أجل الأغراض الإدارية – تنظر مجالس الرؤساء في شئون مثل المنازعات بشأن الأسبقية أو وراثة المنصب، وجميع قراراتهم يجب أن تحصل على موافقة رئيس الجمهورية ولا يتولى الرؤساء مناصبهم إلا باعتماد منه، وله أن يعزلهم أو ينفيهم. والواقع أنهم يخضعون لسيطرة لا تقل شدة عما كانت عليه الحال في عهد الحكم الاستعماري، ولو أنهم قد فقدوا ما كان لهم من مسئوليات إدارية.

أما الهيئة التقليدية — الرئيس نفسه ومستشاروه الوراثيون وأولئك الذين يمنحهم ألقاباً تعبر عن رضاه عنهم — هذه الهيئة ما زالت مركزاً لعالم صغير يتجه إلى الباطن من أجل القيم التي لها عندهم أعظم مكانة. وهل يمكننا أن نفسر هذا ببساطة بأن الرئيس كانت توكل إليه سلطة في وقت من الأوقات من الحاكم الأجنبي؟ لا أظن ذلك، بل إن جوهر الأمر في نظري هو أن المجتمع بلغته وثقافته وارتباطه بأرض مشتركة هو المصدر الذي يستمد منه الوعي القومي، وهو ما يعرف عند عامة الشعب "بالوعي الوطني" إذا كان عدد السكان الذين يشتركون فيه كبيراً ويعرف باسم "الوعي القبلي" إذا كان العدد صغيرا.

وقد سبق أن ذكرنا أقسام كينيا حيث لا تعترف الجماعات الإفريقية المختلفة بالرؤساء، ولهذا فإن تعيين الرؤساء كعملاء للاستعمار ليس له معنى، وقد كان تصميم بعض الجماعات التي هي أقل عدداً، على أن

تحتفظ بسيطرتها الكاملة على الأراضي التي اعترف لها بملكيتها بقصد وقف الهجرة من الأقاليم المجاورة التي هي أكثر ازدحاما بالسكان، كان ذلك التصميم مثلا يوضح هذا الاتجاه نفسه، وهذا هو اتجاه قوم يشعرون بعلاقاتهم مع أقرب جيرانهم شعوراً أقوى منه نحو أي ميدان أكثر اتساعا من المصلحة المشتركة، ولا مفر من أن يكون ذلك من مميزات الجماعات التي ليس في خبرتها شئ له مغزى مهم إلا هذه العلاقات.

قوميات صغيرة:

من جوهر التغيير الاجتماعي المعاصر في الميدان السياسي، أن هذه الوحدات الصغيرة يندمج بعضها في بعض في وحدات أكبر، وفي هذه الوحدات ينتظر من أعضائها اليوم أن يلعبوا على الأقل من الناحية الرسمية دورا فعالا، وبينما يمكننا أن نحلل التغييرات الأخرى في العلاقات الاجتماعية التي وصفناها في هذا الكتاب في حدود الاختيارات التي يقوم بها الأفراد عندما تواجههم الظروف الجديدة إذا بنا في مجال السياسة علينا أن ننظر إلى الأشخاص، كما يرون أنفسهم بوصفهم أعضاء في مجموعات ذات مصالح مشتركة تعارض مجموعات أخرى منافسة لها، وفي أيام الرحلات على الأقدام، حين كانت الرسائل تنقل شفهيا، كانت الخبرات السياسية بحكم الضرورة قاصرة على العلاقات بين الجيران المباشرين، أما التوسع في الآفاق السياسية فقد جاء من خبرات أناس آخرين حصلوا على خبراتهم بطريق قراءة الرحلات، أو عن طريق التجارب الفعلية إلى أماكن التعليم أو أماكن العمل، وفي بعض الأحيان بالسفر إلى ميادين القتال.

أما خبرة السفر من أجل التعليم، ولو كان ذلك إلى المدرسة الثانوية في قسم بعيد من البلاد نفسها، فهي خبرة لا يشترك فيها إلا أقلية صغيرة، وهي أكثر شيوعا في غرب إفريقية منها في أي قسم آخر من إفريقية المدارية، ففي غرب إفريقية نجد أن الطبقة ذات الوعي الوطني التي لها فكرة عن الدولة الكبيرة الجديدة بوصفها وحدة ذات مصالح مشتركة، هذه الطبقة تتكون في الأغلب من رجال التحقوا أولا بالمدارس الثانوية في بلادهم، وهي مدارس قليلة العدد، ثم سافروا إلى الخارج للحصول على تعليم أعلى.

إن الزعماء الحاليين في دول غرب إفريقية الجديدة قد تلقوا أفكارهم عن السياسة في جامعات لنكولن وهوارد، وفي لندن ومانشستر وباريس، وهناك وجدوا مجالا مشتركا مع إخوانهم الإفريقيين من أجزاء أخرى من أقطارهم نفسها أو من الأقطار الأخرى. وهذه العملية مستمرة كل يوم، على أن لها ما يقابلها، وهو إقامة جمعيات الطلبة بعيدا عن الوطن في جو وطني مشترك، حيث يمكنهم أن يلتقي بعضهم ببعض ويتجاذبوا أطراف الحديث بلغتهم القومية، ويتبادلوا الأخبار الشخصية. ومن المعتاد في لندن أن الطلبة النيجيريين هم غالبا الذين يكونون هذه الجمعيات التي تقوم على أساس إقليمي، وهم كغيرهم من الناس ينظرون إلى أنفسهم أحيانا كأنهم أعضاء في مجموعة أضيق مجالا، وأحيانا أعضاء في مجموعة مجالها أكثر اتساعا.

وقد كانت الخبرات المشتركة التي يحصل عليها العمال في أماكن عملهم أهم مؤثر في تلك الأجزاء من إفريقية حيث يكون التعليم أقل تقدما، وهذا نظهر من مظاهر التحضر تجب دراسته في مكانه بتفصيل أكثر. ولكن ينبغي علينا أن نذكر هنا أن الحركات السياسية في وسط

إفريقية قد انبعثت في الأصل من المصالح المشتركة للعمال غير الفنيين، لا من مصالح الطبقة المثقفة التي لا يوجد منها حتى الآن إلا عدد قليل، وهنا يجد المرء أنهم يعترفون في بعض الأوضاع بالمصلحة المشتركة الكبرى، وفى بعض الأوضاع بالمصلحة الصغرى.

وكثيراً ما يذكر الناس الخبرة التي نالها المجندون في الخدمة الأجنبية أثناء الحرب على أنها من أسباب زيادة الوعي السياسي مما رأته الأقطار الإفريقية في عالم ما بعد الحرب. وحقيقة أن تذمر الجنود العائدين كان من بين العناصر في الحركات التي قام بها الإفريقيون يطلبون السيطرة على مستقبل حياتهم وخاصة في غانا التي كانت في مقدمة الأقطار التي سارت في طريق الاستقلال.

ولكن، قد يكون من الصعب علينا أن نوضح أن هذا إنما كان تعبيرا عن تصورات جديدة للمصلحة المشتركة، كالذي نستطيع مشاهدته بوضوح بين الطبقات الجديدة من المثقفين والعاملين بالأجر، ومن البديهي أن الأسفار لا توسع عقول الناس إلا إذا كانت عقولهم قد هيئت لهذا التوسع.

وهكذا نجد في الدول الإفريقية الجديدة "رجالا من عالمين" وليس المقصود بذلك أن كل رجل منهم عليه أن يهيئ نفسه للحياة في عالمين متناقضين، ولكن المقصود أن هناك أقلية صغيرة تنظر إلى المشاكل السياسية في نطاق الدولة ككل، وفي نطاق العالم الخارجي، في حين أن الأغلبية العظمى من الشعب مازالت منهمكة في منافسات صغيرة الأهمية في داخل الدولة، وهذا الاختلاف في النظر هو الذي يفسر لنا كثيرا من

الصعوبات التي تواجهها الدول الجديدة في إفريقية وفي غيرها من العالم.

وقد كان هذا الاختلاف في النظر عقبة في سبيل خلق الأوضاع السياسة من النوع الذي ينتظر أن تحتاج إليه دولة تعيش في القرن العشرين، ومن هذه الأوضاع التي كان مفروضا وجودها في الممتلكات البريطانية الحكومة المحلية النيابية.

ومن بين المزايا الكثيرة التي تنسب إلى الحكومة المحلية النيابية أنها تعطي سكان المناطق الصغيرة ذات المصالح المشتركة صوتا مسموعا في توزيع الموارد المختلفة من أجل المنافع العامة، ولكن إلى أي حد تكون المنطقة صغيرة؟ فإن المنطقة كلما صغرت قلت مواردها، وقد اتخذت جميع الحكومات المحلية من أجل مشاريعها مقياسا للحد الأدنى من عدد السكان الذي يمكن معه تكوين وحدة صالحة. وقد دعا ذلك في جميع الأحوال إلى ضم مجموعات كانت تعتبر نفسها فيما مضى وحدة مستقلة. وقد أبدت المجموعات الصغيرة في أغلب الأحوال اعتراضها على الدمج في وحدة كبيرة، وكانت تعبر عن اعتراضها في عبارات من الولاء السياسي التقليدي، مثل "رئيسنا كان دائماً مستقلا عن رئيسهم" ومثل "لن ندفع ضرائب لأولئك القوم". إن المصلحة المشتركة تقاس بالسياسة لا بالجغرافية.

وإذا نظرنا إلى الأمر على نطاق أكبر نجد أن الوعي في هذه القوميات الصغيرة هو الذي أدى إلى اقتراحات بتقسيم الأقاليم الثلاثة الحالية في اتحاد نيجيريا إلى ثمانية أو تسعة أقسام، كما أدى إلى وضع دستور لكينيا لا يترك للحكومة المركزية من السلطة إلا قدراً يبلغ درجة

الخطر في ضآلته. أما في أوغندا فإن مملكة بوجندا، وهي مملكة غنية كثيرة السكان، قد نجحت في إثبات حقها في إنشاء علاقة فيدرالية بينها وبين حكومة أوغندا، وسرعان ما قامت جاراتها – وهي أقاليم أصغر مساحة وأقل ثروة – مطالبة بمركز مثل مركز بوجندا على أساس أن لكل شعب الحق في أن يختار حكومته بنفسه.

وهناك ظاهرة أخرى لها مغزى مهم، وهي أن شعب بزوجا[1] الذي انقسم إلى اثنى عشرة مملكة ضئيلة، تقدم بمثل هذا الطلب، وكان ينطق بلسانه رئيس المجلس الانتخابي للبزوجا، الذي تألف تحت الإدارة البريطانية، وهذا الرئيس ينتمي إلى أسرة مالكة بإحدى ممالكها الكبيرة نسبياً، إلا أنه لم يكن يحق له أن يحكم جميع البزوجا.

وقد ظلت أسرة هذا الرئيس زمناً طويلا تلح على الإدارة البريطانية حتى تعترف بمركزه الوراثي. ولما كانت الإدارة البريطانية تفضل مبدأ الانتخاب متى كان متفقاً مع التقاليد، لذلك أعلنت دائماً رفضها. وقد سافر الرجل إلى لندن في ربيع سنة ١٩٦٢ ومعه ثلاثة ملوك لجماعات الثورو والبنيورو والأنكولي، وتفاوض مع وزير المستعمرات على أساس الشروط نفسها التي تفاوض الآخرون عليها، ولكن مما يستحق الذكر أن الممالك المنفصلة لجماعة السوجا على – ما يبدو– لم تنازع إحداها أحقية الرجل في السيادة

---

(١) البزوجا busoga من جماعات البانتو في غرب أوغندة، أما الثورو والبنيورو والأنكولي فهي قبائل من أصل حامي تسكن الإقليم الشرقي من أوغندة، وكانت مملكة بوجندا تسيطر على معظم الأراضي التي في شمال بحيرة فكتوريا، وقد وصل إليها السير صمويل ببكر سنة ١٨٧٠.

عليهم، وهكذا يظهر أن البزوجا كان لهم فعلا وعي جماعي[1].

من الواضح أن اللغة المشتركة والأوضاع التي تقوم على نمط واحد هي عوامل تبشر بنمو هذا الوعي، ولكن الوعي لا يمكن خلقه من العدم، إذا لم يكن موجوداً، ويمكننا أن نرى ذلك بين الولايات الصغيرة في المنطقة الساحلية في غانا، وهي ولايات لها لغة مشتركة وهي لغة الأكان ولها تكوين سياسي يميزها كما أن لها نظاماً خاصاً بالعقائد الدينية. وقد كانت تلك المنطقة من بين المناطق التي قامت فيها أقوى معارضة لمحاولات ضم الرياسات الصغيرة بعضها إلى بعض في السلطة المحلية.

وإني لا أحاول أن أقدم تفسيراً لهذا الاختلاف، ويمكن القول بأن من أسباب ذلك المهام الدينية لرؤساء الأكان، وكانوا يؤدون تلك الشعائر باستعراض بارز للعيان تلمع فيه الملابس والنياشين. ويمكن وصف هذا العمل بأنه تعبير عن الزهو المدني، ومع ذلك فممالك السوجا ينبغي أن تكون لها أيضاً شعائرها الجماعية، ولو أننا لا نسمع عنها إلا القليل.

وهذا الزواج الجماعي القومي في الوحدات السياسية الصغيرة هو عقبة في طريق العمل الديمقراطي بالمعنى الذي تعرف به الديمقراطية في ذلك القسم من العالم الذي لا يعتبر نفسه ديمقراطيا فحسب، بل يعتبر نفسه حراً كذلك، وأن فكرة الحكومة النيابية نفسها، بالمعنى الذي يفسرونها به هو أن كل بالغ من السكان أو على الأقل من الذكور يؤخذ رأيه في اختيار من يحكمونه، لا شك في أن تنطوي تحتها فكرة أخرى وهي أن عدداً كبيراً

---

(1) السوجا هم الجماعة التي تقيم في إقليم البزوجا كما أن الجاندا هم جماعة إقليم بوجندا.

من السكان الذين ينتشرون فوق مساحات واسعة من الأرض يمكنهم أن يتفقوا على المصالح المشتركة التي يودون أن يعمل حكامهم على النهوض بها، ولكن المصلحة الوحيدة التي ثبت أن الإفريقيين في قطر بعد قطر يشتركون في التمسك بها جميعاً في كل مستعمرة هي المصلحة التي تجمع كلمتهم على مقاومة السلطة الاستعمارية، ولكن عندما تستقل المستعمرة، تظهر خلافات داخلية جديدة أو تعود إلى الظهور خلافات قديمة ويعتقد كل قسم من السكان أنه لا يصلح للدفاع عن مصالحه غير واحد من أعضائه، وتنظر الوحدات الصغيرة إلى نفسها كأقليات دائمة، كتب عليها أن تبقى في طي الإهمال على الدوام. ولما كانت كل وحدة في الواقع أقلية بالنسبة للمجموع فإن لكل وحدة أن تقول إن كل إجراء لابد أن يميز الآخرون عليها.

وهكذا يحتفظ الرؤساء بأهميتهم كنواة يلتف حولها السكان الذين يرون أن وحدتهم العنصرية التقليدية أعظم أهمية من الوحدة القومية الجديدة، ولكن انعزال هذه المجموعات بما لها من لغة مشتركة ومن ثقافة وتقاليد، مما لا يوجد له في اللغة الإنجليزية لفظ مناسب مثل اللفظ الفرنسي "ethane"[1] الذي يستعمله الكتاب الفرنسيون، والذي لا يمكن أن يكون معناه التام "القبائل" وهذا الشعور بالعنصرية يمكن أن يتوافر حتى إذا لم توجد له مثل تلك النواة، وهو عامل له قيمته في سياسة الدول الإفريقية الجديدة وهو أيضاً يحول دون ما تبديه الحكومات النيابية من استعداد لأخذ الأمور بالتراضي. ولكن لا فائدة من التأسف على وجود

---

(1) هذا اللفظ مستمد من لفظ "ethnos" اليوناني ومعناه قوم أو شعب ومنه عم الأثنولوجيا الذي يدرس الجماعات البشرية.

الوطنية بمعناها الضيق، والظن بأن الناس بالوعظ يمكن أن يتخلوا عنها فهي موجودة فعلا.

وهناك تداخل بين المصالح المحلية والمصالح القومية، ولهذا فإن الأقطار الإفريقية التي تقوم فيها أحزاب سياسية يناوئ بعضها البعض، يمكن فيها أن يتوقف الاختيار بين المصالح المحلية والمصالح القومية على الاتصال الشخصي لزعيم الحزب بطرف من أطراف المجالات المحلية وربما يكسب الحزب رأس جسر في إقليم جديد بأن يعضد كتلة من السكان غير راضية عن أحوالها المحلية، وقد يضم الحزب أعواناً من وحدات سياسية صغيرة كانت مغمورة بسبب قوة جيرانها، وهكذا نقوم كثير من المخالفات على أساس التنافس من أجل المناصب التقليدية أو الألقاب "ويمكننا أن نوضح ذلك بما حدث في الإقليم الغربي من نيجيريا بين حزب، كتلة العمل، (actiongroup) الذي يكاد يكون جميع أعضائه من جماعة اليروبا، وبين حزب "المجلس الوطني للمدنيين النيجريين"– (ncnc) [١] الذي يعتمد بوجه خاص على بلاد الإيبو. وأن وجود هذين الحزبين وحده كاف لتوضيح الأهمية الكبيرة للتضامن العنصري توضيحاً بارزاً، ولو أنه في هذه الحالة لا شأن له بالولاء لرئيس ما. وقد أنشأ الدكتور أزيكيوي[٢] حزباً وكان يؤمل أن يكون ممثلا لنيجريا بأكلها، ولو أنه من الناحية العملية جمع أعضاءه في أول نشأته من الأقلية المتنورة في الجنوب فحسب. وقد

---

(١) اختصار لاسم الحزب وهو: "national council of nigeriancitizens"

(٢) dr Izikiwe

انضم إليه الرئيس أو بافيمي. أولوءو"[1] "في ذلك الوقت السيد فقط" وكان في ذلك الوقت زعيم اليروبا السياسي، ولكن المحالفة بين الرجلين لم تدم طويلا، فقد اتهم إزيكيوي أولوءو بأنه يجعل المصالح المحلية قبل المصالح القومية، واتهم أولوءو إزيكيوي بأنه يطمع في السيطرة على الإيبو وانسحب أولوءو لكي ينشئ لنفسه حزب "كتلة العمل" وهكذا قام النزاع بينهما على مسألة "لمن يكون الاستقلال وعمن يكون"؟.

ولكن الذين كان لديهم سبب محلي لمعارضة أصدقاء أولوءو استمروا في المجلس الوطني للمدنيين (ncnc) أما في مسقط رأسه "إجيبو"[2] على سبيل المثال، حيث كان هناك نزاع على الرياسة التقليدية، فإن الحزب الذي نجح في الحصول على تلك الرياسة والذي أمده أولوءو بالمساعدة لحق به في انفصاله عن أزيكيوي، في حين أن الحزب المعارض استمر على إخلاصه لحزب "المجلس الوطني للمدنيين النيجيريين". (ncnc).

وبعد أن أدخل نظام الحكم النيابي في نيجريا في كل من السلطات المحلية والمركزية، أصبحت مدينة "إبادان" عاصمة الإقليم الغربي، مركزاً لحكومة إقليمية تعتمد على أغلبية من "كتلة العمل" في حين أن الأغلبية في مجلس المدينة كانت من الحزب الثاني (ncnc). ومن أسباب نجاح الحزب الثاني في الانتخابات المحلية العداوة بين "إبادان" وبين الموطن الريفي

---

(1) obafemi awolowo

(2) تقع إجيبو ijebu إلى الداخل قليلا، وإلى الشمال الغربي من لاغوس بمسافة تعادل البعد بين لاغوس وإيبوكوتا، ومثل ذلك البعد بينها وبين إيبوكوتا، وتقع إبادان إلى شمال إجيبو وتبعد عنها بمثل هذه المسافة.

لأولوءو وهو "أجيبو" وكلاهما من بلاد إقليم اليروبا.

أما في الكونغو فإن "القوميات الصغيرة" التي كانت موجودة من قبل كانت تحركها المصالح الخارجية لأغراضها الخاصة، ولو أن تلك المصالح لم تكن قد أوجدت تلك القوميات الصغيرة ولكنها قد أملت على الأحزاب السياسية اتجاهاتها في انتخابات سنة ١٩٦٠ كانت المعارضة الكبرى بين الأحزاب التي تريد أن يصبح الكنغو دولة مستقلة لها حكومة موحدة وبين الأحزاب التي كانت خطتها الاتحاد الفيدرالي مع أكبر قدر من الاستقلال الذاتي للأقاليم، وهذا هو النموذج الذي أصبح مألوفا عند الجميع ممن يتتبعون تطور الدول الإفريقية الجديدة. وأما الذين يأملون في أن يحصلوا على أغلبية المراكز في الجمعية التشريعية المركزية فيناصرون الحكومة المركزية. وأما الأقليات فترغب في انتقال السلطات إليها، وقد تعقدت الأمور في الكنغو بسبب طبيعة التوزيع الجغرافي لهذه الأقليات.

كانت أشد منافسة بين شعوب الكونغو وأطولها مدى تلك التي قامت بين جماعتي اللوبا واللولوا. وفي وسط الإقليم الإداري لمديرية كساي، التي أطلقت عليها السلطات البلجيكية اسم لولوا وهو اسم الجماعة السائدة من سكانه، قامت مدينة "لولوا بورج" التي أنشأها المكتشف الألماني فسمان[1] قبل أن تنضم الكونغو إلى بلجيكا بزمن

([1]) هرمان فسمان herman vissman من رواد القارة الأفريقية، ولد سنة ١٨٥٣ في فرانكفورت، على الأودر، وتوفي سنة ١٩٠٥ وارتاد حوض نهر كساي سنة ١٨٨٣ وقد عين حاكماً لشرق أفريقية الألماني من ١٨٩٥-١٨٩٦ ومن أشهر كتبه interiorafrica وتقع مدينة لولوا بورج على نهر لولوا "رافد نهر كساي".

طويل، وقد نشأت بين فسمان وجماعة اللولوا علاقة ودية واستطاع أحد رؤسائهم وهو كالامبا، أن يثبت بمعونة هذا المتكشف، سلطته على عدد من جماعات اللولوا التي كانت قبلا تتمتع باستقلال محلي.

وقد حافظ من خلفوا كالامبا على هذا الوضع، ولكنهم لم يقدموا العمال لبناء "لولوا بورج"، وذلك لأنه كما كان الحال في كثير من الأماكن، لم يكن للأنواع الجديدة من العمل قدرة على جذب الفلاحين الذين يقنعون بإنتاج أرضهم، ولكن اللوبا هم الذين انتهزوا الفرص الجديدة وكانوا مهاجرين من أماكن بعيدة. وقد كان اللوبا منذ أيام تجارة الرقيق يتحركون بانتظام نحو الشمال، والغرب إلى إقليم لولوا.

وقد بني اللوبا مدينة لولوا بورج، ومنهم كانت قوة العمال التي أنشأت السكة الحديدية، والذين عملوا في مناجم كساي، وسرعان ما أصبحوا يملئون جميع الوظائف التي تقتضي معرفة القراءة والكتابة، أو المهارة الميكانيكية في كساي وكثير منها في كاتنجا. وعلاوة على ذلك حصل المهاجرون من اللوبا على أرض زراعية في بلاد اللولوا لكي يزرعوا فيها محاصيل نقدية، وفي حوالي سنة ١٩٢٥ اعترفت السلطات البلجيكية بتبعية بعض الأراضي لجماعة اللوبا.

ويدعي زعماء اللوبا أنهم أصبحوا أكبر مجموعة عنصرية في مديرية كساي، وفي سنة ١٩٦٠ أصبح عددا اللوبا في لولوا بورج ثلاثة أمثال عدد اللولوا، ولهذا ليس غريبا أن ينتخب فيها عمدتان من اللوبا. وعندما أخذ اللولوا يرسلون أبناءهم إلى المدارس، ويبحثون لهم عن الوظائف، تبين

لهم أن المناصب الجيدة كلها في يد اللوبا، وقد كان هذا سبباً لاستيائهم، ومما ضاعف استياءهم ما يحس به الفلاحون جميعا من العداء نحو الغرباء الذين يعتدون على أرضهم.

وفي العادة يتطور مثل هذا النوع من الأوضاع بعد إدخال الحكم النيابي إلى أزمة، وخاصة عند إدخال الحكم النيابي المحلي، ولا يدخل في حساب المتنافسين على الحكم أنه من الممكن أن يمثل الطائفتين المتنافسين أشخاص لهم سياسة مشتركة، والسؤال الوحيد الذي يخطر على بالهم هو: لمن تكون الرياسة؟ وهذا هو السؤال الوحيد الذي ترشدهم إليه خبراتهم، وهو السؤال الذي يجري على الألسنة في جميع الأمم عندما يضعون عقبات في سبيل منح الجنسية، ولكن في إفريقية نسأل هذا السؤال العناصر التي تتكون منها مجموعات السكان التي كان مفروضا فيها أن تبلغ اليوم مرتبة الاستقلال، وهي أمة واحدة.

وعندما بدأت الأحزاب السياسية في الكونغو تتكون استعداداً لانتخابات المجالس البلدية في ديسمبر سنة ١٩٥٨، وهي الخطوة النهائية نحو قيام الحكومة النيابية، انضمت اللوبا، وكانوا في ذلك الوقت جماعات منتشرة في أنحاء البلاد المختلفة، إلى "الحركة الكنغولية الوطنية" بزعامة باتريس لومومبا، وهو ينتمي إلى قبيلة صغيرة اسمها تيتيلا، وكانت تلك الحركة ترمي إلى الحصول على الاستقلال مع قيام حكومة موحدة. وقد أدى ذلك إلى أن اللولوا انضموا إلى الحزب المعارض وهو "الاتحاد الكنغولي الوطني" وهو أيضاً حزب غير قبلي ينادي بوحدة الكونغو، ولما كانت أهداف هذين الحزبين تكاد تكون واحدة فإن الشيء الوحيد الذي كان

يفصل أحدهما عن الآخر هو الحزازات المحلية، وسرعان ما تضاءل حزب الاتحاد الكونغولي وأصبح حزبا لولويا لا هم له إلا معارضة اللوبا، وقد زاد نجاح حزب الحركة الكونغولية في انتخابات البلدية من قلق اللولوا واستياءهم.

وفي ذلك الوقت نشروا على الملأ تقريرا حكوميا سريا، يحتوي على اقتراح وسائل مختلفة لتنظيم مركز اللوبا في بلاد اللولوا. وقد أعلن اللوبا معارضتهم لما فيه من إجحاف بحقوقهم. وقد ألقيت الخطب الحماسية وكان هناك قتال بين اللوبا واللولوا، وبعد ذلك دبر اجتماع للتوفيق بين الطرفين، وهناك اتفق على أن جميع اللوبا الذين يقيمون في أرض اللولوا، والذين ليس لهم عمل فعلي، ويبلغ عددهم ١١٠,٠٠٠ يجب عليهم العودة في مدى شهرين إلى منطقة ريفية كانوا قد هاجروا منها في فترة سابقة، وذلك لأنهم اعتبروها أرضا لا تصلح للزراعة، ولكن السلطات الإدارية التي تعرف أنه لا يمكن نقل عدد كبير من السكان بأي حال دون أن تحدث متاعب مريعة، رفضت الاعتراف بهذا الاتفاق، ومع ذلك فإن نحو ٦٥,٠٠٠ انتقلوا فعلا إلى مناطق لم يزرع بها شئ من المحاصيل الغذائية، ولهذا وقعت مجاعة. وعند ذلك طلب اللوبا أن تكون لهم دولة يمكنهم فيها الاتحاد مع إخوانهم في المقاطعة المجاورة وهي كاننجا.

وفي تلك المقاطعة أيضا كان اللوبا أقلية من المهاجرين غير المرغوب فيهم وكانوا قد استقروا في الأجزاء الشمالية من الإقليم. ولو أن قسما كبيرا من القوة العاملة الصناعية كانت منهم إلا أنهم لم يتوصلوا إلى ما يقرب من احتكار المناصب ذات المرتبات العالية التي يتمتع بها اللوبا في كساي، وذلك لأن جماعة اللوندا – وهم السكان الأصليون في منطقة

المناجم – نافسوهم في الحصول على تلك المناصب ونجحوا على قدر الإمكان في إبعادهم. أو على الأقل هذا ما يعتقده اللوبا أنفسهم.

وفي فترات الأجازات كان عمال اللوبا أول من يستغنى عنهم ويرسلون إلى مواطنهم، ولهذا فإنهم كانوا على استعداد لمعارضة تشومبي بوصفه الممثل لجماعة اللوندا وبغير اعتبار لسياسته الانفصالية التي تؤدي إلى فصل اللوبا في كاننجا عن اللوبا في كساي، وتبعا لذلك عضدوا لومومبا بوصفه خصم تشومبي، وفي كساي كان لحزب لومومبا أعضاء من كل من اللوبا واللولوا وسرعان ما حدث شقاق بينهما وعقب ذلك انشق زعيم اللوبا، البرت كالونجي وأنشأ حزباً منفصلا.

ولو أنه احتفظ بالاسم الأصلي للحزب إلا أنه سياسة مناقضة في موضوع النزاع الوحيد، وهو: هل يكون الكونغو دولة متحدة أم يكون دولة فيدرالية؟ وقد أدي انشقاقه على لومومبا أن انضم اللولوا إلى حزب لومومبا، وعند ذلك انضم كالونجي إلى تشومبي، ولكنه بعمله هذا فقد تعضيد اللوبا في كاتنجا، الذين كانوا ينظرون إلى تشومبي بصفته ممثل اللوندا، كعدوهم الرئيسي.

وكانت معارضة كالونجي لمؤسس الحزب الذي كان قد انضم إليه في أول الأمر، مما أكسب لومومبا تعضيد جميع المجموعات الصغيرة، التي كانت تخشي سيطرة اللوبا، وقد كان من بين حلفاء لومومبا في الحكومة الائتلافية في البرلمان الكونغولي سبعة مندوبين عن كساي، وقد انضموا إليه لا لغرض سوى ما كان من معارضته لزعيم اللوبا في كساي، أو معارضة

ذلك الزعيم له، وانضم إليه أيضاً سبعة مندوبين عن كاتنجا لمعارضتهم لتشومبي، وقد سمي أولئك المندوبون ممثلو اللوبا في كاتنجا، ومن هذا نرى كيف أنهم يطبقون إلى مدى واسع المبدأ، الذي يقول: "عدو عدوي صديقي".

تآكل الديمقراطية[1]

في كل من الدول الإفريقية الجديدة كان على الأقلية المتعلمة بما لها من نظرات واسعة في الأمور أن ترتبط بتنفيذ الدستور النيابي الذي بموجبه يقوم على تنفيذ السياسات الوطنية هيئة إدارية تشمل الأمة كلها، فالدول التي تتكلم اللغة الإنجليزية، بدأت عهد الاستقلال بأن وضعت دساتيرها بالتشاور مع وزارة المستعمرات البريطانية في حين أن الدول التي كانت تتكلم الفرنسية وضعت دساتيرها بنفسها، ولكنها اتبعت في ذلك النماذج الفرنسية ويشتمل كل دستور على مجموعة من الأدوار التي يؤديها ممثلون لم يكن لهم عهد بها، ولم يألفوا الأسلوب الذي كانت تؤدي به وفق التقاليد.

وبهذا يمكن للباحث في العلاقات الاجتماعية أن يصف الموقف، في حين أن الباحث في النظريات السياسية ربما يقول إن أولئك الساسة الجدد لم يتعلموا شيئا من القواعد التي تتبع في إدارة بعض أنواع المجالس، بل إنهم لا يدركون حقيقة الفروض التي تنطوي عليها فكرة الحكم النيابي.

وإن معظم الذين يراقبون التطور السياسي، في الدول الجديدة يبدون قلقهم لما سمي "تآكل الديمقراطية" دون أن يكون لزاماً عليهم أن يقبلوا

---

(1) هذه ترجمة عبارة "the erosion of democraty" التي يستعملها المؤلف ليعبر بها عما يراه من الحالة السياسية في أفريقية في الفترة التي تلت سنة ١٩٦٠.

تلك التفسيرات الفجة التي يقول بها البعض من أن القوم لا يصلحون للديمقراطية، لأنهم ليست لهم خبرة سابقة. ويرى البعض في النظام التقليدي للدول الصغيرة التي نشأ فيها الساسة الجدد ما يفسر لنا الخروج على المثل الأعلى للتسامح بين الآراء المتعارضة، وهو التسامح الذي نعبر عنه بالاعتراف الرسمي بالحزب المعارض، ولعل هذا هو التفسير الذي ينتظر من الأنثروبولوجي الاجتماعي أن يقول به، وربما كان هناك فعلا بعض الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الذين يقولون به.

وإنه بالطبع لقول صحيح أن فكرة المعارضة البرلمانية هي فكرة تقوم على تخصص في مستوى عال، كما أنها ليست فكرة مقبولة إلا في مجال محدود، وهي المعارضة التي تقف بالمرصاد لتقيم حكومة مكان حكومة، بمجرد أن تحصل هذه على أغلبية أصوات الانتخابات. مثل هذه الفكرة ليست مما يوجد في تقاليد أية شريعة إفريقية. وبالطبع من الصواب القول بأن طرق الإفريقيين للوصول إلى القرارات لا تعطينا من السوابق ما يصلح كدليل نسير عليه سيراً نافعاً، في حكومة دولة من الدول الكبيرة، ولكن بعض الكتاب يميلون إلى القول بأن الزعماء الإفريقيين إنما يسعون إلى وضع سوابق مستمدة من ميراثهم الثقافي الخاص، وهذا ما يفسر لنا خروجهم على نموذج البرلمان الإنجليزي في الدول الجديدة التي تتكلم اللغة الإنجليزية، أما النموذج الباريسي وهو أحدثها فقد تبين أنه أسهل منه عند التطبيق بمعرفة أولئك الذين اتبعوه.

وهذا هو رأي الأنثروبولوجيين، الذين ينظرون إلى الناس على أنهم قد صبوا في قوالب من الثقافة التي شبوا وترعرعوا في أحضانها، فلا يمكنهم أن

يستجيبوا إلى موقف من المواقف إلا بالطرق المألوفة لهم فعلا، أما علماء النفس الاجتماعيون، الذين يتصلون بهذه المدرسة الفكرية اتصالا وثيقا، فإنهم يرون في التغيير الاجتماعي عملية لتعلم طرق جديدة للسلوك، كما يتعلم المرء أي سر من الأسرار الفنية، أما الذين خلفوا الحكومات الاستعمارية فقد جعلوا شعارهم الاعتماد على أنفسهم، ولو لم تكن هناك قواعد يسيرون عليها.

وربما كان تشبها أفضل أن نقول إنهم شخصيات مسرحية اختيروا للتكفل بالأدوار، ولكن لم تكتب سطورها، فالحكومات الإفريقية الجديدة، تعين موظفيها من رجال جدد لم يسبق لهم شغل مناصب حكومية أيام الأنظمة العتيقة التقليدية الزائلة، أو حتى أيام الصورة المعدلة لتلك الأنظمة في عهد الاستعمار، ولهذا فإن علاقة زعيم الحزب بأتباعه، وعلاقة الوزراء بزملائهم وبالبيروقراطية الإدارية وبالجمهور العام، كلها علاقات جديدة، ويحتمل أن زعماء الحزب السائد الجديد كانوا عصبة من الأصدقاء اشتركوا معا في عهد الحركة الوطنية، وفي ذلك الوقت كانوا يعتبرون من المخربين، أما فيما بعد أي في فترة الانتقال فقد اتهموا بالتعاون مع الإدارة الاستعمارية الزائلة.

ومن الجائز أن الأغلبية العظمى منهم ينتمون إلى قسم معين من البلاد، وهو القسم الذي أنشئت فيه أقدم المدارس، وهذا بالطبع ما يدعو إلى ارتباط بعض الأحزاب ببعض القبائل، وإلى قلق جيرانهم من أن يقوم الحكم كله لمصلحة القبيلة السائدة وحدها. وحتى لو كان ذلك صحيحاً، فإن علاقاتهم لم تنشأ عن طريق رعي الماشية أو تطهير الطرقات مع

جمعيات الشبان، وإنما تنشأ في المدارس أو الكليات أو ما هو أهم من ذلك فيما وراء البحار، حيث كانوا يشاركون على الدوام في معاهد غربية.

وبالطبع يصح لنا أن نقول إن جمهور الشعب، وقد ظل بعضهم في قريته لم يغادرها، ومعظمهم لم يغادر القارة الإفريقية، أعطيت لهم أيضاً أدوار في المسرحية الجديدة، دون أن يكون دورهم مكتوبا، ولكنهم ليسوا ممن يقرر ما إذا كانت الدساتير الجديدة تعمل طبق الأصل الذي أخذت عنه أو لا تعمل .

إن كل تفسير فيما أرى "لتآكل الديمقراطية" على أنه أثر من آثار عجز القوم عن كسر قيود الماضي، هو تفسير غير مقنع، وإني أفضل أن أرى في الأمر مثالا آخر لما سبق أن اقترحته، وهو أن القوة الدافعة الرئيسية في التغييرات الاجتماعية التي نصفها إنما هي الاستجابة للفرص الجديدة لأفراد يرون في تلك الفرص منفعة بجنونها. ولا أعني بذلك أن الساسة الإفريقيين إنما يجرون وراء مصلحة خاصة يبغونها، بل إني على يقين من أن آراءهم عن العمل الوطني تعبر عن إخلاصهم، وخاصة أنه لم يكن لديهم وقت كاف يتعلمون فيه أن من الأشياء النادرة أن يبلغ الإنسان المثل الأعلى، وهم في جريهم وراء المثل الأعلى يبحثون عن أقصر الطرق للقضاء على المعارضة، ومع كل هذا فهناك عند الأمم القديمة سوابق لكل ما رأيناه في الأمم الجديدة من نقص للحريات المدنية.

وبعض الذين ينتقدون الدول الجديدة يتحدثون، كأنما السماح بالمعارضة السياسية فضيلة أخلاقية، مثلها في ذلك مثل الجد أو الاقتصاد،

مما يبدو في سلوك الأخيار، ومن ثم يتسمون بمكارم الأخلاق. مثل هذا الاتجاه يغفل نوع الضغط الاجتماعي، الذي هو في الواقع مسئول عن ممارسة الفضائل التي يعتز بها كل مجتمع، فالرجال الصالحون لا يقبلون على الاقتصاد إذا كان المجتمع يجعل الاقتصاد في منزلة واحدة مع البخل، كما أنهم لا يقبلون على الاجتهاد في العمل في الحالات التي يؤدي فيها الاجتهاد إلى تخفيض نسبة الأجر بالقطعة، ولم تكن الحرية السياسية في أي بلد تعبيراً عن ضبط النفس من جانب الحكام بصرف النظر عن أي اعتبار آخر، وهذا هو السبب في أن الحرية السياسية لا تنال بغير الرقابة الدائمة، ولكنا نجد في الدول الجديدة أن نسبة الذين لا يقتصر اهتمامهم بالسياسة على التهليل للزعيم، بل يشمل التفكير في الأهداف التي يجب أن نقررها وفي ضرورة حرية التعبير عن الرأي، هي نسبة من الضآلة بحيث لا يكون هناك ضغط له أثر فعال من أجل الحرية السياسية.

وبالطبع من بيدهم مقاليد الأمور "يعرفون" ما تعنيه الديمقراطيات الغربية عندما تتكلم عن حرية الرأي للمعارضة، ولكنهم يعرفون أيضاً الحجج التي يمكن التوسل بها ضد مثل تلك الحرية، وهي حجج يستخدمها أيضاً الساسة في الديمقراطيات الغربية. إن من بيدهم مقاليد الأمور يستخدمون هذه الحجج إذا كانت تصادف هوى في نفوسهم.

ويمكننا أن نؤكد أن ما يضعه الساسة الإفريقيون أساسا لاتجاهاتهم وأعمالهم ليس خاصية من خصائص "التقليد الإفريقي"، والواقع أن كلمة "عدو" في اللغات الإفريقية هي في الغالب الكلمة الوحيدة التي تدل على أي خصم، وقد يكون لهذا أهميته لو أن أصحاب الأمر في السياسة

الإفريقية لا يتكلمون إلا اللغات الوطنية، ولكنهم جميعا يتكلمون لغات أوربية ويستخدمون المعاني الأوربية عند مناقشة المسائل السياسية.

وإذا كان لا بد من إلقاء الأحاديث الكثيرة إلى الشعب عن حقوق المعارضة فسيأتي وقت تدخل فيه كلمة "خصم" إلى اللغات الإفريقية، ويستطيع الناس أن يدركوا مدلولها بالاستعمال كما يفعلون مع جميع الكلمات. وإذا كانت "المبادئ الديمقراطية" لا تراعى في الدول الإفريقية الجديدة، وفي هذا المجال تنطوي تحت تلك العبارة الإجراءات السياسية التي تتبع في أقلية من الدول في العالم، فليس ذلك لأن أحدا في إفريقية لا يستطيع أن يفهم الديمقراطية، ولكن لأن الذين يفهمون السياسة على المستوى الكبير من الإفريقيين عدد قليل جدا، إذ يقتصر الاشتراك الفعلي في السياسة على المتعلمين، وهم قليلون، ومع ذلك فإن مركزهم يجب أن يصبح قانونيا بالطريق الرسمي أي بأصوات الناخبين.

وغني عن الذكر أن من بيدهم مقاليد الأمور، في الشئون السياسية في جميع أنحاء العالم، يسعون حتى تبقى هذه المقاليد في أيديهم، وهم لا يصلون إلى هذا الغرض بخطب ود الجمهور حتى ينفض من حول خصومهم، إلا إذا اضطروا إلى ذلك، وأن ما يدفعهم إلى هذا العمل ليس تمسكهم من الناحية العقلية بمجموعة من المبادئ الخلقية، وإنما معايشة مجموعات من الأشخاص نظمت للدفاع عن مصالحها والمطالبة بحقوقها، وعندما ظهرت مثل هذه المنظمات في إفريقية كان ذلك لمطالبة الحكومات الاستعمارية بالحقوق والدفاع عن المصالح، فلما جاء الاستقلال كانوا حلفاء وثاق الارتباط بالحكام الجدد، وفي أكثر الأحوال اندمجوا بكامل

هيئاتهم مع الحزب الذي بيده الحكم.

وقد أدلى عدد من السياسيين الإفريقيين بحجج تنادي بعدم ملاءمة الأحوال الإفريقية لنظام سياسي يسمح بالمنافسة بين الأحزاب، ومن الحجج التي يقول بعض الكتاب إنهم سمعوها من الإفريقيين أن المجالس التقليدية الإفريقية يتسع فيها صدر الناس عادة لسماع الآراء المخالفة، ولكن متى صدر القرار النهائي فعلى المعارضين أن يتوقفوا عن المعارضة، وهذا يشبه بشكل عجيب ما يبلغنا عن الديمقراطيات الشعبية، ولكن ليس لهذا الأمر شأن في أحوال الحكومات الجديدة، لأنه يختص بنوع مختلف من المناقشات، ذلك أن المجالس التقليدية الإفريقية كانت تجتمع لتصدر قرارات تنفيذية نهائية، ولم تكن تجتمع لتضع مبادئ للسياسة الدائمة، ولم تكن المسائل فيها تقرر بأصوات الأغلبية، ولكنهم كانوا يستمرون في الجدل إلى أن يصلوا إلى اتفاق، أو على الأقل إلى أن ينسحب المعارضون.

وإذا لم يتم ذلك فإما أنهم لا يصدرون قراراً معيناً، وإما أن الجانب المغلوب ينسحب ويمتنع عن التعاون مع الجانب الفائز. وفي العادة لا يحاول الجانب الذي اضطر إلى الخضوع ضد إرادته أن يعمل على قلب القرار، ولكن من المؤكد أنه لا ينسى هزيمته، ولا معنى لأن نفسر ما يشاهد في هذه الأيام من انحراف عن المبدأ الخالص لنظام الحزبين السياسيين، على أنه محاولات لاتباع مبدأ تقليدي، وليس هناك أوجه شبه بين اختلاف الرأي في مسائل معينة وبين المعارضة المستمرة في الرأي بشأن الأسس التي تجب مراعاتها عندما توضع جميع مهام الدولة في طريق التنفيذ.

وهكذا لا يلجأ الساسة الإفريقيون في أكثر الأحوال إلى القديم من أجل تقليد يبررون به عملهم، بل إنهم يقولون إنه لا يمكن السماح للمعارضة في وقت تكون فيه الدولة أمام خطر مائل من دسائس الاستعمار الجديد. وهذا هو الالتجاء إلى ضرورات الحالة الطارئة، كما هو مألوف في أوربا. وقد يقول بعضهم أيضاً إن إفريقية ليست في حاجة إلى أحزاب معارضة لأنه ليس بها طبقات متعارضة، وهم في هذا أقرب إلى تفسير يوضح خلو الأقطار الإفريقية من الأحزاب التي يتميز بها "الغرب".

وقد يكون هناك أفراد يعتقدون أنه قد وقع عليهم ظلم في المعاملة، وقد تنشأ هناك منظمات من المزارعين ومن النساء ومن الشباب وغيرهم، ولكن تلك المنظمات ما هي في العادة إلا هيئات يخلقها الحزب الحاكم، ويجعل لكل منها مهمة ملائمة، ولكنها لا تتكون من جماعات لها فكرة المصلحة المشتركة التي يجب الدفاع عنها، وأما المجموعات التي لها مثل تلك المصلحة فهي المجموعات الإقليمية التي تقوم على تقسيمات عنصرية ولا يتوصلون إلى أهدافهم بطريق المعارضة القائمة على مبادئ السياسة، بل بطريق المطالبة بالاستقلال الذاتي، وهذا أمر يهدد في الواقع الدولة بالانقسام.

ويستطيع المرء أن يفسر العلاقات القائمة في العصر الحالي بين الرؤساء المحليين ورعيتهم في حدود القيام بالأدوار القديمة في ظروف حديثة، ولكن هذا التفسير لا يتفق مع العلاقات الموجودة بين رؤساء الجمهوريات والوزراء من جهة، وبين الشعب الذي هو الآن تحت سلطانهم من جهة أخرى، كما أن هذه العلاقات لا يمكن تفسيرها، كما يريد علماء النفس الاجتماعيون، في حدود العجز عن التعلم. والحقيقة أن الدساتير

الاستقلالية الجديدة ليست ألعابا يمكن للمرء أن يتعلم طريقة اللعب فيها، حسب الأصول المعترف بها عن طريق مدرب، كما أنها ليست مبادئ خلقية يمكن السير بموجبها في الطريق المستقيم إذا كان من بيدهم أمرها قد أتقنوا المبادئ الخلقية الصحيحة.

لقد خلقت تلك الدساتير مواقف جديدة تتيح للناس فرصاً لمن يحسن الانتفاع بها، شأن ذلك شأن أسواق العمل للعمال والمحاصيل النقدية للزراع، فالعامل الأجير والمزارع النقدي كل منهما له دوره، والذي يحدده ذلك طلبات صاحب العمل أو المشتري، وعلى كل منهم أن يوازن بين هذه الطلبات وبين الطلبات المرتبطة بالأدوار التقليدية التي يؤدونها. أما الحكام الجدد فلهم أيضاً أدوارهم التي يحددها الدستور وحده، ولكن ليس هناك مجتمع يمكن للدستور فيه أن يحدد ذلك تحديداً كافيا، وليس عند معظم الشعب طلبات معينة ينتظرون من أولئك الحكام إجابتها، وليس هناك قواعد يعترف بها عامة الشعب بحيث لا يستطيعون مخالفتها، ولهذا فليس في الدول الجديدة ما تستند عليه تلك الأقلية المتنورة ممن يحترفون السياسة، ويعرفون أن للمعارضة حقا معترفا به في بعض الأقطار الأخرى القديمة، وأنهم يسعون لكي يكون لهم مثل ذلك الحق.

الفصل الخامس

الحضريون الجدد

(أهل المدن الجدد)

نمو المجتمعات الحضرية – المدينة العصرية – التحلل القبلي – مدن إفريقية الغربية– مدن وسط إفريقية– أنواع جديدة من الارتباط– انقسامات وتكوينات جديدة بين الصينيين فيما وراء البحار – حضريون محافظون – النساء في المدن.

لما كانت الرسائل الفنية الحديثة قد جعلت من الممكن تنمية موارد الأقطار المدارية، فقد نمت مراكز تجمع السكان الحضريون على نطاق لم يعرف من قبل، وبالطبع لم تبدأ حياة المدن بالثورة الصناعية، فإن علماء الآثار يعتبرون إنشاء المدن مبدأ الحضارة. ويميز الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بين المجتمعات الصغيرة ذات الاستقلال التام (ويطلق عليها بعضهم "البدائية"، ولكن البعض يفضل عدم استعمال هذا اللفظ لما له من معني يحط من قدرها) وبين مجتمعات الفلاحين التي تعتمد فيها القرية على المدينة كمركز للإدارة والتقاضي وجمع الضرائب، وربما أيضاً كسوق لمحصولات القرية.

ومثل هذه العلاقة بين القرية والمدينة كانت من مميزات العهد السابق للصناعة في الهند والصين واليابان، كما كان الحال في أوربا في العصور

الوسطي، وفي بعض الأحيان تعرف المدينة نفسها بأن لها صفة مميزة وهي أن سكانها لا يسدون حاجات معاشهم من الأرض مباشرة، ولكن عن طريق مبادلة منتجات الحرف التي تحتاج إلى تخصص، أو من الدخل الذي يحصلون عليه مقابل خدمات يؤدونها، وبعبارة أخرى يتوقف وجود المدن على الاقتصاد التجاري، كما أن المدينة تشجع هذا الاقتصاد نفسه، وقد يرى بعضهم أن المدينة يمكن تعريفها بأنها تجمع السكان، ولكن ما لم يكن للمدينة سور يحيط بها، أو ما لم تكن في نظم سياسي يحدد مناطق سلطة المدن تحديداً دقيقاً فسيكون من الصعب تحديد السكان الذين يعتبرون تابعين لها فعلا.

ولما كانت حكومات الاستعمار عامة تعتبر نفسها مسئولة عن المحافظة على مستوى خاص للمدن من حيث البناء وتوافر شروط الصحة وإنشاء الطرق وتزويد المدن بالماء، فإنه يمكن أن تعتبر أية مساحة – ولو كانت ذات عدد قليل من السكان – مدينة، وفي العادة تحتوي المدينة على عدد قليل من الأوربيين وعدد من موظفي الحكومة ومن رجال الأعمال وعدد قليل من أصحاب الحوانيت (وفي إفريقية يكونون غالباً من الآسيويين، وفي آسيا يكونون غالباً من المهاجرين الصينيين) وهؤلاء يتجمعون حول مركز إداري وتسجل الكتب التي تصدر في وصف الأقطار المختلفة المدن التي يزيد سكانها على عدد معين.

ومن الأعداد المميزة ١٠٠,٠٠٠وجميع المدن التي تزيد على هذا العدد تكاد كلها تكون مدناً صناعية أو مراكز للتجارة، أوجدها رجال الأعمال الأوربيون، ولكن الإمبراطوريات التي قامت على الطرف الجنوبي

للصحراء كانت بها مدن صغيرة مسورة، وهي مدن كان يأتي إليها التجار من جهات نائية مثل ساحل البحر المتوسط، وبعض هذه المدن مثل تمبكتو، لها تاريخ يرجع إلى قرون كثيرة مضت، وبعض المدن الساحلية غرب إفريقية أيضاً نمت في القرن الثامن عشر كمراكز للتجارة مع الأوربيين وخاصة في تجارة الرقيق، وكان الإفريقيون وسطاء فيها.

وحياة معظم الذين يسكنون مثل هذه المدن لم تكن فيما مضى، كما أنها ليست في الأيام الحاضرة، مختلفة اختلافاً بيناً عن الحياة الريفية بالدرجة التي يختلف بها سكان المدن في أية مدينة حضرية. وما لم تكن وسائل النقل والموارد الاقتصادية متوافرة لجميع السكان الحضريين حتى يحصلوا على مواد الغذاء التي تجلب من أماكن نائية، فإن نسبة كبيرة من السكان يجب أن يظلوا مزارعين يزرعون الحقول التي تكون أقرب ما يمكن إلى مساكنهم. وكثير من سكان إبادان وغيرها من مدن اليروبا يكون لهم بيت في المدينة وآخر في المزرعة شطراً من السنة، وهذا أحياناً يجعل من الصعب حملهم على دفع ضرائب من أجل إدخال تحسينات في المدينة.

وكان من مميزات المدن القديمة قبل العهد الاستعماري الجمع بين مظاهر الحضر والمظاهر الريفية، وفي ذلك الوقت كانت المدينة عاصمة حكومية وفيها كثير من أصحاب الحرف المختلفة الأنواع، وهم يسدون حاجات البلاد، ويبادلون سلعهم في السوق، وفيها كذلك عدد أكبر من المزارعين الذين يعيشون كما يعيشون تماماً لو أنهم كانوا مجموعة مساكن تجمعت في بقعة صغيرة بحيث تعتبر مدينة. وقد يكون بعض أصحاب الحرف مزارعين أو على الأقل بعض أفراد من أسرتهم. وفي السنوات العشر

الأخيرة نمت إبادان، لأنها أصبحت عاصمة الإقليم الغربي من نيجيريا، وهذا جذب إليها رجال السياسة والموظفين المدنيين والعمال الذين يقومون ببناء وصيانة قاعات التجمع والمكاتب والمساكن والجامعة.

وعلاوة على ذلك فإن أولئك الذين جمعوا ثروة كبيرة كسماسرة الكاكاو أو مقاولي أعمال النقل أو المحامين، أو كانوا مجرد مزارعين للكاكاو وقت أن كانت الأسعار مرتفعة، اختاروا استثمار ثرواتهم في بناء مساكن بالمدينة. وفي إبادان صف من أصحاب الملايين، وهي موطن لمجتمع من اليروبا تقوم طبقاته على مبادئ جديدة ولكنها مع ذلك ما زالت مدينة اليروبا.

المدينة العصرية:

لا شك في أن المدن التي تقوم في بقعة لم تكن بها مدينة من قبل، تختلف عن ذلك اختلافاً بيناً. مثل هذه المدن تقوم في مراكز الصناعة، التي خلفها رأس المال والوسائل الغربية، وخاصة عندما تكون هناك مناجم للاستغلال، كما في حزام النحاس في وسط إفريقية، أو في المرتفعات على سواحل الأنهار، أو في الموانئ أو عند نهايات السكك الحديدية، وهذا الإطار الذي تجري في داخله العلاقات الاجتماعية فرضته سلطة غريبة عن جمهور السكان هي سلطة الحكومات وأصحاب الأعمال في تشارك متفاوت.

وبينما نرى غالبية السكان في إبادان وغيرها من المدن الكثيرة في غرب إفريقية متجانسين من الناحية العنصرية، كما أنهم يقيمون في موطنهم

الأصلي تجد أن سكان هذه المدن الجديدة العديدين لا يجمع بينهم أصل عنصري، كما أنهم جميعاً جاءوا إلى تلك المدن في الأصل غرباء من مواطن تتفاوت بعداً وقربا. وهذا التعميم ينطبق على السكان غير الإفريقيين بقدر ما ينطبق على الإفريقيين، ولو أن الذي يهمنا في هذا البحث هو التغيرات في المجتمعات التي تحل فيها الصناعة كأسلوب جديد في الحياة.

وواضح أن الدخول في علاقات اجتماعية جديدة كالتي وصفناها بأنها جوهر التغيير الاجتماعي ليشمل بالنسبة لعدد كبير من سكان المدن من الخبراء مجالا أوسع مما في المناطق الريفية. وفي رأيي أنه كلما تقدم التصنيع وتضخمت الهجرات من الريف إلى المدن، فإن المدن هي التي لابد أن تقوم فيها أوضاع المجتمع الإفريقي الكبير، وفي المدن ينشأ لدى الناس الوعي بالمصالح المشتركة الجديدة، ويكونون جمعيات من أجل العمل للوصول إلى تلك المصالح. وتتغلب هذه الجمعيات، أو على الأقل بالنسبة لبعض أغراضها على الفواصل العنصرية التي تلعب دوراً عظيماً في سياسة الدول الجديدة. وفي المدن يجد المتعلمون عملا لهم وفيها ينضم بعضهم إلى بعض ويعبرون عن مطالبهم وبرامجهم السياسية، وفيها يسهل عليهم الاجتماع، حيث يؤثرون في جمهور عظيم من المستمعين.

وإن عملية إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية بين السكان الحضريين الجدد تجري على الأكثر من تلقاء نفسها، كما هو الواجب في كل عمليات إعادة التنظيم، ولكن هذا لا بد أن يتأثر بمدي خضوع السكان في حياتهم لتنظيم السلطات العليا.

وهذا يكون بحكم الضرورة في المدن أكثر منه في الريف، وأما ما يقضيه المهاجرون إلى المدن من أيام حياتهم في العمل بالأجر فسيكون بأجمعه تحت نظام يشرف عليه أناس يعتبرون غرباء عنهم، مهما يكن المجتمع الذي ينتمون إليه، ولهم قيمتهم ومطالبهم، التي تختلف كل الاختلاف عنها في القرية. وإن عملية التكيف مع الظروف الجديدة وهو ما يطلق عليه "تكوين الحضريين" لتتأثر إلى حد كبير بأهداف السلطات الحاكمة، وينطق هذا بوجه خاص على المدن الإفريقية، وهي مدن وضع لها الأوربيون الذين بيدهم مقاليد الأمور سياسة لتنظيم هجرة الإفريقيين وتحديد من يسمح له منهم بالاستقرار في المدن بصفة دائمة.

ولكن العقبات التي خلقتها تلك السلطات لم تكن وحدها الأمر الذي يجعل من الصعب على الفلاح أن يصبح حضرياً، وواضح أن المدن لها قوة جاذبية، فهي المكان الذي يمكن فيه الحصول على دخل أفضل مما يمكن الحصول عليه عادة في جهات أخرى. ولكنه من المبالغة في التبسيط أن نستنتج من ذلك أن في باطن كل فلاح حضرياً يحاول أن ينطلق حراً. وفي هذا القول إغفال لإعادة التكيف الذي لا ينقطع والذي يتحتم على الفلاح أن يثق به، إذا التزم الاعتماد على العمل بالأجر، ولكن الناس ليسوا على استعداد لانتزاع أنفسهم انتزاعاً تاماً من مكان يشعرون بأنهم تابعون له، ما دام قد بقي لهم شئ "يخصهم". وفي الظروف الإفريقية ذلك الشيء هو حقهم في نصيب من أرض الجدود.

وقد ذكر أن المصانع التي أخذت في الازدياد يوماً بعد يوم، في عهد الثورة الصناعية في إنجلترا، كانت تغذي حاجتها من العمال من الرجال

الذين كانوا يعملون فعلا بالأجر في الزراعة، ويعتمدون كل الاعتماد على أجرهم، وإن دراسة لعمال المصانع في بورتوريكو لتعطينا نتيجة لها مغزاها، وهي أن من ين ٢٩١ عاملا ممن كانوا أصلا يعملون في المزارع تسعة فقط كانوا يملكون أرضاً. وبسؤالهم عما إذا كانوا يرغبون في العودة إلى العمل الزراعي أجاب ٦٠% منهم "لا مطلقا" وأجاب ٢٥% منهم أنهم يودون أن يعودوا على شرط أن تكون لهم قطعة أرض يملكونها.

ومن هذا نرى أن مجرد اختلاف نظام الحياة ليس هو الذي يدفع أهل المدن إلى أن يحتفظوا بقدم لهم في الريف[1]، ولكن العامل الإفريقي ليس أجيراً بالمعنى البروليتاري، فأرضه وإن لم تعطه في الغالب ما يكفي لمعيشته، وهي بالتأكيد لا تعطيه ما يحتاج إليه من نقد، إلا أنه يستبقيها ولا يفرط فيها، وهي ضمان الحياة بالنسبة له، وكما يقولون: "هي ملجأ إذا دعتك الدواعي إليه"

"ولا ترصد في وجهك بابها"

التحلل القبلي:

كانت العادة، في وقت من الأوقات، أن يوصف سكان المدن الإفريقية بأنهم أثر من آثار "القبائل المتحللة"، ولهذا التعبير من الرواسب المعنوية أو التداعي أكثر مما له من المعنى الدقيق، وتلك الرواسب كانت في أكثر الأحوال غير مشرفة، فهي توحي بقيام نظام قبلي للمجتمع، وهو

---

(1) peter Gregory: the labourmarket in puertorico" in w.e moore& a,s. Feldman: «labour commitmentsocial change in developingareas» 1960. P 144.

نظام في ذلك الزمن كان شيئاً مرغوباً فيه على الأقل بالنسبة للإفريقيين. وكان الانفصال عن المجتمع القبلي في اعتبارهم يؤدي إلى زوال الأصول المرعية، وهذا ما يعبر عنه دوركايم بلفظ (أنومي anomie) ومعناه ضياع الأصول. على أن قليلين ممن يستعملون هذا اللفظ قد قربوا ما كتبه دوركايم، لذلك نقول إن القبليين الإفريقيين قوم أمناء يطيعون أولياء الأمور، بينما القبليون المتحللون يعتبروا من الفتوات. وقد عارض هذا الرأي الأستاذ و.م مكيلان، صاحب الآراء الحرة من جنوب إفريقية، وكان رأيه أن التحلل القبلي عملية من عمليات التطور الاجتماعي، لا بد أن تمر بها جميع الدول الآخذة بأسباب الصناعة، ويجب أن نشجع الإفريقيين على أن يمروا بهذه المرحلة في دورهم.

وقد رفض هذا اللفظ بعض الكتاب على أنه عديم المعنى، فإن عملية التصنيع في رأيهم عملية مستمرة، وليس هناك فترة معينة يمكن اعتبار الشخص عندها أنه أصبح قبلياً متحللا. وبالطبع في جميع المدن الكبيرة في وسط إفريقية وجنوبها، يوجد عدد من الإفريقيين الذين ولدوا ونشأوا فيها، دون أن تكون لهم أية رابطة فعلية بالقرية التي كان يعيش فيها أجدادهم، ومع ذلك فإنهم ما زالوا يفضلون – وذلك بالنسبة لبعض الأغراض على الأقل – أن يختلطوا بقوم يشتركون معهم في الأصل العنصري، فهل يمكن أن يقال عن هؤلاء إنهم قبليون متحللون؟.

وهذا الرأي يدين بشيء ما لفكرة "الثقافة"، وهي الميدان الذي يقوم فيه الباحث بأبحاثه عن التغيير الاجتماعي، وفي إطار هذا المرجع يمكننا أن نقيس التحلل القبلي بنوع الأثاث في المنزل، أو بنوع الاضطراب الذي

يقود بعض الناس إلى استشارة المنجمين، ولكن إذا كان المرء يفكر في أمر صيانة العلاقات الاجتماعية، فله أن يسأل أولا عن مدى القوة النسبية، بين الروابط التي تربط الشخص بجيرانه في المدينة، وبين الروابط التي تربطه بأصدقائه وأهله في الريف.

وما دام المرء ينتقل جيئة وذهاباً بين البيئتين، فإنه سيظل معرضاً للضغوط الاجتماعية المختلفة من هذه وتلك، وسيكون تأثير خلطاته المباشرين في كل وقت هو التأثير الأقوى، ولكن لن يكون ذلك بدرجة تجعل المرء ينسى تماماً الالتزامات التي تتصل بالمجال الآخر، وهذا هو الموقف الذي يقول عنه جلوكمان: "بأن العامل المتنقل يعتبر في المدينة قبليا متحللا، وكل مرة يعود فيها إلى مسقط رأسه يعتبر حضرياً متحللا"[١].

وفي الوقت الذي كان فيه العمل بالأجر شيئاً جديداً، كان للضغوط الاجتماعية من الحياة الريفية، وخاصة التزامات العمل الموسمي في الحقول، قوة تضغط على كل العمال كثيراً، ولهذا كانوا يحاولون أداء هذا العمل بين فترات عملهم في المدن، وإذا اضطروا إلى الدخول في عقود تجعل هذا الأمر مستحيلا، فإنهم كانوا يؤدون نصيبهم من الحرث وتطهير الأرض على الأقل في السنة التي يرحلون فيها، وبمضي الزمن أخذوا ينظرون إلى السلع والأجور التي يحملونها أو يرسلونها إلى ذويهم، على أنها تمثل اشتراكهم في

---

anthropological problems amising from african. (١)

"industrial revolution" in-southall, ed."

«social change in mdern Africa. 1961-p70»

"كتاب التغير الاجتماعي في أفريقية الحديثة بقلم سوفول" وهو من الكتب التي ترجمت أخيراً إلى اللغة العربية.

الاقتصاد الريفي، وعند ذلك يعتبرون المدة التي يقضونها في القرية، كأنها أشبه بالأجازة، وبعد ذلك ضعفت الأسباب التي كانت تدعوهم إلى العودة مراراً إلى موطنهم، وزادت الفترات التي يغيبون فيها في المدينة سنة بعد أخرى.

ولكن المرء لا يستطيع أن يعتبر المدينة وطنه، إلا إذا تزوج من أهلها، واستقر فيها نهائياً، وليس هذا دائماً بالأمر السهل، بل إنه حتى إذا لم تكن هناك سياسة محلية لتحديد الهجرة فمن الصعب الحصول على مسكن، كما هو بالنسبة لأصحاب الأجور الضئيلة، في معظم المدن التي يزيد عدد سكانها زيادة مستمرة. ولكن ليس هذا النوع من العقبات هو وحده الذي يدفع كثيرين من الإفريقيين إلى المحافظة على صلتهم بالريف، بل هناك أيضاً الرابطة القوية التي تربطهم بالمكان الذي يحلو لهم أن يعتبروه مسقط رأسهم، لا يشاركهم فيه أحد.

ومما يستحق الذكر في هذا المجال أن المزارعين في غانا الذين ينتقلون إلى منطقة الكاكاو، ويجمعون ثروة هناك كثيراً ما يستثمرون ثرواتهم في إقامة بيت كبير لهم في مسقط رأسهم. ولا بد أن نتكلم فيما بعد عن أولئك الذين يعيشون في المدن، ومع ذلك يتعمدون المحافظة على القيم والروابط الاجتماعية التي هي من خصائص موطنهم الريفي، ولكن الموضوع الرئيسي لهذا الفصل هو تنمية الروابط الاجتماعية الجديدة التي تجعلها الحياة في المدينة ممكنة وضرورية معاً.

مدن غرب إفريقية:

من عادة الغرباء، عندما يهبطون مدينة غريبة، أن يبحثوا عمن يعرفونهم معرفة سابقة إذا تيسر لهم ذلك، لكي يساعدوهم في التنقل. وإذا تعذر عليهم ذلك يبحثون عن شخص يتكلم على الأقل لغتهم. وفي معظم المدن الغربية توجد أحياء خاصة تشتمل على تجمعات من المهاجرين. وإذا كنت لا أحب أن أذكر أمثلة دارجة، فإني أقول إني سكنت في لندن مدة خمسة عشر عاماً بين "الممر البولندي" و"زقاق الكنغر"، وعندما يصبح المهاجرون قادرين على معرفة مسالك المدينة فإنهم يشرعون في الاندماج شيئاً فشيئاً مع السكان على شرط ألا تقوم في سبيلهم عقبات. وفي المدن الأمريكية أو في مدن غرب أوربا لا ينم عن الجيل الثاني أصله بل اسمه، وربما كان أهم عامل في هذا الاندماج النظام الموحد للتعليم المدرسي الذي يمر فيه جميع الأطفال.

وكان من عادة المدن المستقلة في غرب إفريقية أن تخصص على بعد قليل من المدينة الرئيسية – وإن كانت هناك أسوار فيكون ذلك خارج الأسوار – مساحات من أجل التجار الأجانب لكي يقيموا فيها. وقد كان في المراكز التجارية الكبرى أحياء منفصلة لمختلف الأقوام وما زالت هذه الحال قائمة حتى اليوم في أحياء زنجو في مدن غانا، بل إن ذلك أكثر ظهوراً في "مدن الغرباء".

خارج عواصم الإمارات النيجرية الشمالية، وهناك في الوقت الحاضر تتزايد نسبة أهل الجنوب بين السكان المهاجرين، وهم يعملون كتبة في

الأنظمة الإدارية الدقيقة في الإمارات، وهي منظمات تحتاج إلى موظفين متعلمين، بأعداد أكبر مما يستطيع الشمال توريده، كما يعملون في السكك الحديدية والبريد والمصارف المالية والشركات التجارية الأوروبية.

وللمهاجرين من الجنوب وضع يختلف عن غيرهم من المهاجرين إلى المدن الصناعية، والواقع أن وضعهم يشبه من بعض الوجوه وضع الأوروبيين الذين استقروا في جيل مضى في تركيا أو في الصين، كما أنه يشبه وضع الصينيين الذين استقروا في تايلاند، ولو أنهم لم تكن لهم القوة السياسية التي تسمح لهم بطلب امتيازات خاصة. وقد كان رعايا الأمراء، وهم مسلمون سنيون، يحتقرونهم ككفار، ولو أنهم يعتبرون أنفسهم ممثلين لحضارة أكثر تقدمًا، ولا يخشون أن يجاهروا بذلك في معاملاتهم مع رجل الشارع، وهم في الحقيقة عملاء لا غنى عنهم في مجال التقدم الاقتصادي، ولهذا تزداد أعدادهم مع التوسع في خطط التنمية الاقتصادية. ولما كان الجنوبيون في نيجيريا الشمالية في الغالب موظفين وليسوا تجارًا مستقلين، فإنهم لا يسعون إلى الحماية الاقتصادية، ولكنهم يستنكرون إبعادهم عن السلطة السياسية.

والعلاقة بين المهاجرين في نيجيريا وبين أهل الشمال تعكس بشكل عنيف أكبر انشقاق في نيجيريا وهو التعارض بين الشمال الرجعي الذي يسيطر على الحكومة الفيدرالية بقوة عدده، وبين الإقليمين الشرقي والغربي من نيجيريا[1]، وهما من الأقاليم الناهضة التي تسير قدمًا إلى الأمام.

---

(1) ينقسم سكان نيجيريا حسب اللغات التي يتكلمون بها أقسامًا كثيرة أهمها الحوصة والفولاني في الشمال والبروبا في الغرب والإيبو في الشرق. ومن أكبر القبائل في الشرق التيف. وقد دخل الإسلام نيجيريا الشمالية في القرن الرابع عشر.

وفي الوقت الذي بدأت فيه نيجيريا تطالب بالاستقلال، كان أهل الجنوب يلحون في طلب انسحاب إنجلترا مبكرًا، في حين كان الشمال أكثر ترددًا، لأنه كان يخشى أن يحل الجنوبيون محل هيئة الموظفين البريطانيين. ولم يكن لهذا التضارب في الرأي أهمية إلا عند الأقلية المتعلمة، ولكن التعبير عنه في شكل اتهام الحكام الشماليين بأنهم أذيال الاستعمار كان شيئًا يمكن للإنسان أن يفهمه، وقد أثار ذلك البغضاء الكامنة في النفوس، وحولها إلى عداوة ثائرة، وهي التي تمثلت في ثورة ١٩٥٣ التي استمرت ثلاثة أيام. وكان السكان الغرباء في كانو[1] يقيمون في بلدتين تابعتين كل منهما قريبة من الأخرى، وهما قريبتان من أسوار المدينة القديمة. أما المدينة الصغرى وهي الفاج فكانت المقر التقليدي للغرباء من جماعة الحوصة، وأما المدينة الكبرى – وهي سابون جاري – فهي بلدة عصرية أنشئت لسكنى السيل من المهاجرين الذي تدفق أخيرًا من أهل الجنوب، ومنذ سنة ١٩٣٩ تضاعف عدد سكانها ثلاث مرات، وليس هناك فاصل رسمي بين أهل الشمال وأهل الجنوب ولكن أهل الشمال يكونون ٩٧% من سكان الفاج وأهل الجنوب أيضًا يكونون ٩٧% من سكان سابون جاري ولهذا ليس هناك فرصة كافية لأن تعمل الجيرة عملها في مزج السكان بعضهم ببعض.

وفي مايو سنة ١٩٥٣ عندما كان الناس في لاجوس يسبون الأمراء الشماليين علنًا لأنهم يعرقلون تقدم نيجيريا نحو الحكم الذاتي، وعندما شنت صحافة قوية في الجنوب أسلحتها ضدهم اقترح حزب اليروبا السياسي، وحزب كتلة العمل أن يعقدوا اجتماعًا في سابون جاري. وعندما

---

(١) تقع كانوا في نيجيريا وتربطها بلاغوس سكة حديدية. (المترجم)

تبين أنه من المحتمل أن الشماليين قد يحاولون فض الاجتماع، ألغت الحكومة تصريحها بعقده، وفي نفس الوقت الذي أعلن فيه ذلك الخبر صدرت رسالة من الأمير طالبًا من الشماليين أن يبتعدوا عن سابون جاري، وعلى الرغم من ذلك تجمع جمهور خارج المكان الذي كان معدًا للاجتماع. وبعد قليل حضر أحد الجنوبيين راكبًا دراجة، وعند ذلك هجم عليه الجمهور وهشم دراجته. وكان ذلك إشارة البدء بالهجوم على جميع الجنوبيين وقام القتال بين الطرفين واستمر مدة يومين وانتشرت الإشاعات بأن الشماليين الذين يسكنون في سابون جاري يتعرضون لمذبحة منظمة. وفي ذلك الوقت كان كل من الطرفين يسعى إلى الانتقام من الآخر بسبب أضرار بعضها خيالي وبعضها حقيقي، ولكن الواقع، كما ذكر أحد الذين وضعوا التقرير الرسمي دون أن يذكر اسمه، أن الشماليين أصبحوا يعتبرون أنفسهم في حروب دفاعية[١] (ولم يمنع ذلك أفرادًا من أهل الشمال في فاح من أن يحتمي لديهم بعض الجنوبيين المقيمين هناك، وقد حموهم فعلا).

وفي مثل هذه الحالات لا يؤدي تجمع الناس في المدن إلى تصفية الخلافات القائمة بينهم، ولكنه على العكس من ذلك يزيد الخلافات شدة، والواقع أن هذا ما حدث فعلا في العلاقات بين السكان الأوربيين والسكان الإفريقيين في المراكز الصناعية، ويميل الوعي بالمصالح المشتركة بين الجماعات إلى إزالة الأحقاد العنصرية، ولكن ما قد يحدث من ذلك لا يكون إلا في العلاقات بين الإفريقيين الذين تكون الأغلبية العظمى منهم

---

(١) "Northern Regional government" Report on the kano Disturbances, 1953.

طبقة اقتصادية واحدة، أما في مدن نيجيريا الشمالية بين السكان الأصليين والسكان المهاجرين مصالح اقتصادية مشتركة، أما في الجنوب فيمكن القول بأن المعارضة العامة للقيم السياسية عند أهل الشمال ولنظام حياتهم بوجه عام، تعمل على خلق وحدة بين أهل الجنوب الذين يودون الخصام مع أهل الشمال فوق أرض الجنوب.

وقد أصبحت هذه المدن منقسمة على نفسها بسبب النزاع الذي يحتمل أن يعتبره الغرب من نوع النزاع العنصري، ولكن السكان المهاجرين إلى المدن قد أصبحت مصالحهم مشتركة معها، وهم لا يتطلعون باستمرار إلى موطنهم الريفي، على الرغم من أنهم يعودون إليه في فترات موسمية، وقد يكون ذلك لأن كثيرين منهم جاءوا من جهات مزدوجة بالسكان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يكون لأنهم يجدون في المدن موردًا مضمونًا لمعاشهم، ولعل هذا هو السبب الأهم.

مدن وسط إفريقية:

للمهاجرين الإفريقيين في المراكز الصناعية الكبيرة وضع مختلف، وهم على أي تقدير أقل السكان تنورا واتساع أفق. وحتى إذا لم يكن من السياسة الرسمية أن يعاملوا معاملة الأغراب، فهناك عوامل تحول دون اندماجهم مع سكان المدينة، وهي لا تقل قوة عن العوامل التي تدفعهم إلى ربط مصيرهم بالمدينة التي يعيشون فيها. وعندما يقدمون إلى المدينة لا يصلحون إلا للعمل غير الفني، وكثيرًا ما تحول القيود القانونية أو النقابية بينهم وبين النهوض إلى مستوى أعلى. وحيثما تكون القيود التي تعوق

التقدم عن طريق الاشتغال بعمل واحد قيودًا ضعيفة، فإن الناس يسهل عليهم الانتقال من صاحب عمل إلى آخر، ومن مدينة إلى أخرى، حتى ولو كانوا لا يعودون إلى مسقط رأسهم في الريف، ومع ذلك ففي المدن – قبل أي مكان آخر – يمكن أن يبدأ القوم في الإحساس بالوعي بالمصلحة المشتركة، وهو الوعي الذي لا بد منه لكي تتحول الدول الجديدة إلى أمم جديدة.

وتوضح الدراسات التي قام بها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون، في مدن حزام النحاس في زامبيا (روديسيا الشمالية) كيف أن المهاجرين من مواطن مختلفة ينحاز بعضهم إلى بعض أحيانا كأنهم قبائل في كفاح ضد أعداء تقليديين، وأحيانا ينقسم الغرباء حسب الروابط القبلية، وتنسب لهم خصائص معينة على هذا الأساس، وأحيانا ينضم بعضهم إلى بعض سعيا وراء مصالح مشتركة لا علاقة لها، بالأصل القبلي.

وفي العادة ينتظر ممن يشتركون في أصل موطني واحد أن يتجمعوا معا، مدة إقامتهم في مدينة غريبة، ولو أن سلطات المدينة العصرية لا تسعى إلى ضم بعضهم إلى بعض. والواقع أن من يحتاج إلى مسكن من مساكن البلدية عليه أن يقبل ما يجده منها، ولكن هناك أيضا أحوالا أخرى قد تجعل بعض المنتمين إلى قبائل معينة يدعون لأنفسهم مركزا خاصا أو يرتبطون بنوع خاص من العمل، ولهذا ففي حزام النحاس ترى خلافات بين من كان بعض أعضائهم يعملون هناك منذ أن قامت المناجم، وبين أولئك الذين لم يعرفوا سوق العمال إلا منذ عهد قريب، كما أن هناك خلافات بسبب طول الفترة التي التحقوا فيها بالتعليم المدرسي، وهذا يؤثر في المركز الاجتماعي الذي ينتظر لجماعات تأتي من مناطق ريفية مختلفة.

وفي حزام النحاس، كان كل من هذين العاملين في مصلحة الجماعات المختلفة التي جاءت من نيسالاند، وهم دائما يعرفون في المدن باسم "النياسا" ولو أنهم في بلدهم مقسمون بين سكان مناطق مختلفة تبلغ اثنتي عشرة، وفي كل منها يتكلمون لغة أو لهجة خاصة بهم. وقد جاء المبشرون العمل في نيسالاند من عهد أقدم بكثير من العهد الذي جاء فيه المبشرون إلى روديسيا الشمالية، وكان تلامذتهم مطلوبين للعمل ككتبة في مدن حزام النحاس حيث لم يكن في تلك النواحي من يعرف القراءة والكتابة، وكذلك أمدت نيسالاند مناجم روديسيا الجنوبية – وهي أقدم من مناجم حزام النحاس – بقسم كبير من القوة العاملة بها.

وعندما بدأ إنتاج مناجم حزام النحاس يبلغ القمة، كان أولئك العمال قد تعودوا العمل تحت سطح الأرض في المناجم، ولهذا كانوا في حزام النحاس يفضلونهم على غيرهم من العمال الذين لا خبرة لهم بهذا العمل، ولو أنهم يأتون من المناطق المجاورة القريبة. وفيما بعد، عندما بدأ سكان روديسيا الشمالية يقبلون على هذا العمل اختير عمال نيسالاند لتدريب العمال الجدد. وكلما زاد عدد العمال في المناجم، وازداد عدد الجماعات العاملة، أصبح النياسا أقلية، ولكنهم احتفظوا بهيبتهم، نظرًا لأن القادة والمتكلمين باسم كافة العمال كانوا منهم، وتنازعهم جماعة البمبا أحيانا هذه الزعامة، والبمبا هم اليوم الأغلبية، وبما لهم من أمجاد في الفتوحات السابقة فإنهم يتمسكون بعقيدتهم الثابتة، هب تفوقهم الطبيعي على غيرهم من السكان، وهناك "اللوزي" الذين يشغلون أيضًا نسبة كبيرة من الوظائف الكتابية، والذين لهم مثل ما للبمبا من تقاليد السيادة على

جيرانهم، وهم أيضًا ينافسون "النياسا" من أجل المركز الأول.

وفي العادة نجد أحدث المهاجرين الذين لا يعرفون كيف يتنقلون في المدينة، دائما في الدرك الأسفل من السلم الاجتماعي، ويسهل في الظروف الحالية في المدن الإفريقية تمييزهم بالنسبة لغيرهم للسبب الذي ذكرناه قبلا، وذلك أن الرجال الجدد الذين يأتون في طلب العمل بالأجر يكونون أفرادا لا ترافقهم أسراتهم التي يتركونها في موطنهم الأصلي. ولهذا فهم يسكنون معا في مساكن العزاب ولا يختلطون بجيرانهم من مواطن أخرى، وفي حزام النحاس ينطبق هذا على جماعة "النياكيوزا" من تنجانيقا الغربية، وهؤلاء قبل الحرب العالمية الثانية، لم يتركوا موطنهم في طلب الرزق إلا نادرا، ولكنهم اليوم أكبر مجموعة مفردة بعد البمبا.

والجماعة الوحيدة التي تقبل مهنة إزالة المخلفات الليلية، هم جماعة تتكلم لغة "لو قال" وهم من جهة نائية إلى الشمال الغربي على حدود أنجولا، ومهما يكن السبب في ذلك، فإن قبولهم هذا العمل يدعو الجماعات الأخرى إلى ازدرائهم، وهكذا يثير الاسم المحلي أو القبلي في النفس عند أولئك الذين يستعملونه، الشهرة الطيبة أو غير الطيبة، وربما يثير بعض الارتباطات الروتينية الأخرى، وينهي أن لفظ "نياسا" ليس اسما لقبيلة، وكثيرًا ما يستخدم الغرباء أسماء تلك القبائل ليطلقوها بغير تدقيق على قبيلة مشهورة مع جميع جيرانها.

وقد يعطى هذا الاسم المحلي أو القبلي للشخص الذي يتنقل هنا وهناك بين سكان مدن حزام النحاس الذين لا يثبتون على حال، دليلا

بسيطا لما يمكن أن ينتظره المرء من شخص آخر لا يعرفه.

إلى أي حد يمكن أن نتخذ من الاسم القبلي المشترك أو المواطن المشترك أو اللغة المشتركة، أساسا لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين أهل القبائل؟ من الواضح أن هذا لا ينتظر أن يحدث إلا إذا كان هناك مزيد من الأخذ والعطاء بين الناس الذين يشتركون في هذه الصفات أكثر ما يكون بينهم وبين أولئك الذين لا يشتركون معهم فيها، وهذا الأمر لا يكاد يتحقق إذا كان القوم يختلطون بانتظام مع غيرهم في فرق العمل في أثناء النهار وكجيران لهم في المساء.

وقد لاحظ "أبستين"[1] وهو يعمل في بلدية لوالشيا، وفي مناجم روان أنتياو بأن سلطات المناجم تعتقد خطأ أن العمال في المدينة إذا اعترفوا بعضويتهم القبلية فإنهم لا بد متمسكون بالكيان الكامل للعلاقات التي من خصائص الحياة الريفية، وعلى هذا الفرض سعوا إلى إقامة الاتصالات بين العمال وأصحاب العمل عن طريق ممثلين يختارون بالانتخاب من بين العمال بمعرفة جميع القبائل الرئيسية، وقد أطلق على أولئك الممثلين شيوخ القبائل وينتخب لهذا المنصب عادة رجال لهم احترام عند الجميع، وكان الناس يحيلون إليهم المنازعات وهم على استعداد لحلها بالتراضي، وقد جعل الشيوخ من تلك القضايا فرصة لتعزيز قواعد حسن الجوار، وهي قواعد ليست في الواقع من شئون تقاليد معينة عند القبائل، ومع ذلك فالناس يحبون أن يعتقدوا بأنها كذلك- ولكنها خصائص عامة

---

(1) في كتابة السياسة في المجتمع الإفريقي الحضري ١٩٥٨.

للمجتمع الصغير، وبهذه الطريقة حافظ شيوخ القبائل على السلام، كما كان يفعل شيوخ القرى في المناطق الريفية.

وقد ظل شيوخ القبائل فترة من الزمن أبواق الإدارة، بالنسبة للشكاوي التي تقدم إليهم من رجال القبائل، ولكن عندما حاولوا أن يجعلوا منهم ممثلين رسميين للعمال في المساومة الجماعية مع أصحاب الأعمال، تبين أن عامل المناجم لا يرغب في هذا الشأن أن يمثله بالضرورة شخص من قبيلته نفسها، كما أنه لا يرغب في أن يمثله شخص يستمد مؤهلاته من قيم المجتمع الريفي. وعند ما قامت الإضرابات والاضطرابات في المناجم، لم يكن للشيوخ القبليين أي نفوذ في تهدئة الحالة إذا لم يستمع لهم الثائرون، بل اتهموهم بأنهم أعوان الإدارة.

وفي أول إضراب خطير وجد نائب الإقليم نفسه مضطرا إلى أن يطلب من العمال أن يختاروا ممثلين لهم، وتكونت لجنة استطاعت أن تمنع المضربين عن الإقدام على أي عنف، ولسوء الحظ لم يسجلوا شيئا عن طريقة انتخاب اللجنة، ولا عن الأعضاء الذين تكونت منهم.

وعندما أنشئت مجالس استشارية لتمثيل الرأي الإفريقي لدى السلطات البلدية، اختير الأعضاء في أول الأمر من شيوخ القبائل، ولكن تبين لهم تدريجيا أن هناك قادة غيرهم يظهرون ممن لا يدينون بمركزهم، خاصة إلى عضويتهم في القبيلة، ولا يدينون أي قيم قبلية على الإطلاق. وقد اتخذت هذه الزعامة مظهرًا مألوفا، وهو مظهر جمعية الخدمة العامة، التي يتكون أعضاؤها من الطبقة المتعلمة تعليما غربيا، مثل الكتبة

والمدرسين ورجال الدين وموظفي المستشفيات، وقد أنشأها في الأصل أحد رجال الدين. ومما يذكر أن معاملات الجمعية كانت تجري باللغة الإنجليزية، وكانت الجمعية تقدم اقتراحاتها إلى السلطات واستطاعت أحيانا أن تقنع ذوى الأمر بتصرف خاص، على أن بعض من بيدهم السلطة ادعوا –كما يدعون دائما عن الأقلية المتعلمة – أنهم لا يمثلون إلا أنفسهم. وقال آخرون إنهم يبدون مبادرة لا تبديها المجالس المعترف بها رسميا، وهي التي اعتادت دائما أن تنتظر الإرشاد من حاكم الإقليم، وسرعان ما أصبحت جمعية الخدمة العامة – وليس شيخ القبيلة – هي التي تستقبل عظماء الزوار من الأقاليم الريفية حتى ولو كان معظم هؤلاء الزوار من الرؤساء.

وقد كانت أول حركة لإبعاد نظام التمثيل النيابي عن أن يكون على أساس القبائل وحدها، عندما سمع لشيوخ القبائل أن ينتخبوا ممثلين لهم في المجالس النيابية، لكي يكونوا مستشارين للسلطات البلدية، وعند ذلك لم يختاروا ممثليهم من بين شيوخ القبائل فحسب، بل اختاروا بعضهم من الشبان المتعلمين البارزين في جمعيات الخدمة العامة.

وكان أولئك الشبان من الرجال الذين لهم اهتمام مشترك بالنهوض بالوسائل اللازمة للترفيه عن سكان المدن، وكذلك في معاملة العمال، وهو الأمر الذي اختصوه باهتمامهم الذي فاق ارتباطهم بقبائل معينة، بل لم يكن له به أي علاقة. ولكن التطور الأهم كان في قيام المنظمات الصناعية، التي تحدت حق الممثلين القبليين، كما كانوا يطلقون عليهم في التكلم باسم العمال لأي شكل من الأشكال، وكان عند هذه النقطة أن اعترف رسميا بأن المصالح المشتركة لعمال بالنسبة لتنظيم حياة سكان

الحضر، لها مغزى أهم من أصولهم العنصرية المنفصلة.

والآن تنطق نقابة عمال المناجم الإفريقيين بلسان كتلة العمال عامة فيما يختص بعلاقاتهم بالإدارة، كما أن المؤتمر الوطني الإفريقي الذي تكون من اتحاد جمعيات الخدمة العامة كلها، أصبح الصوت السياسي الذي يمثل علاقة الشعب الإفريقي كله بالحكومة. وفي الوقت نفسه نشأت نقابات عمالية متعددة، وجمعيات تضم أناسًا لهم مصالح اقتصادية مشتركة.

ولا شك في أن هذه هي الطريقة المثلى التي يمكن بها الاعتراف بالمصالح الكبرى التي تختلف عن مصالح كل قبيلة على حدتها، ومثل هذه النتيجة لن تكون إلا إذا كانت هناك فعلا مصالح مشتركة، وهي المصالح التي تنشأ عن العمل المشترك والإقامة المشتركة، ولا يمكن خلق هذه المصالح أو على الأقل إبقاؤها زمنًا طويلا، بشعارات مثل "الأمة قبل القبيلة"، وبما له مغزى أيضًا أن وعي القوم بمصالحهم المشتركة قد اشتد حينما كانت هذه المصالح تحتاج إلى السعي في سبيلها بتقديم طلبات إلى السلطات، ومعنى هذا أن الوعي يترعرع ويكبر بالمعارضة في ذلك، شأنه في ذلك شأن الشعور الوطني الذي تكلمنا عنه في الفصل السابق.

وكل دراسة نقوم بها لسكان الحضر الجدد أو الذين ينمو عددهم بسرعة، يكون لها شأن بالجمعيات التي تنمو من أجل مواجهة حاجات المواقف الجديدة، التي يجد المهاجرون أنفسهم فيها. وقد يكون هناك اتحاد على أسس عنصرية، بالنسبة لبعض الأغراض، ومن ذلك الجمعيات العديدة لدفن الموتى، وهي تعمل في روديسيا الجنوبية وكلها قاصرة على

قبائل منفردة. وقد لاحظ ميتشل ما هناك من تناقض بينها وبين روديسيا الشمالية "زامبيا" حيث توجد جمعيات قبلية من هذا النوع إلا أنها تميل إلى أن تكون غالبًا مؤقتة، وفي الغالب لا تزيد على كونها مواد للشرب. ويرى ميتشل أن الاعتراف الرسمي بالشيوخ القبليين، رغم ثبوت عدم كفايته كرباط بين العمال والإدارة، إلا أنه قد سد حاجة لتأكيد المشاعر القبلية في نواح أخرى.

أنماط جديدة من الجمعيات:

كانت السلطات البلجيكية التي سيطرت على جميع أوجه النشاط للسكان الإفريقيين في المدن، قد طلبت من جميع الجمعيات أن تسجل نفسها، مبينة أغراضها وشروط عضويتها، وباستعراض هذه الجمعيات في ستانلي فيل نأخذ فكرة جيدة عن الأغراض التي من أجلها ينظم أهل المدن الجدد أنفسهم في مجموعات مستمرة، ويبدو أن معظم الجمعيات بدأ "كجمعية صداقة" تؤسس صندوقًا لها من الاشتراكات، ويستطيع الأعضاء اللجوء إليه عند المرض أو الوفاة أو عمل رحلة إلى المواطن أو من أجل نفقات أخرى كبيرة لأغراض أكثر بهجة من الولائم.

وفي إفريقية – كما في غيرها من العالم – تكون إقامة وليمة للمعزين جزءا من شعائر الجنائز عامة، وقد قالت إحدى السيدات في جمعية خاصة بالنساء – عندما اتصلنا بها – "عندما يخرج شخص ما من السجن، ندفع له مائة فرنك وزجاجة أو اثنتين من الجعة"[1]، وبعض الجمعيات تجعل هذا

(1) P. Clement: "Social Paherns of Urbanlife" in UNESCO, "Social Implications of Industrialisation & Urbani-sation in Africa South of the Sahara"- 1961 p. 484

العمل هدفها الرئيسي وبعضها تجعل لها أغراضًا أخرى أكثر تخصصًا، وفي بعض الأحيان تصبح هذه الأغراض التخصصية غرض الجمعية الوحيد، مثل هذه الجمعيات ينتظر منها أن يكون الأعضاء إلى حد ما متماثلين في التفكير، ويهم الباحث في العلاقات الاجتماعية أن يعرف نوع الناس الذين ينتظر منهم أن يكونوا متماثلين في التفكير.

وقد يكون أساس الرابطة الاجتماعية المواطن الأصلي، وقد يكون المواطن الأصلي مساحة أصغر بكثير من مساحة القبيلة، وقد يكون الأساس الاشتراك في المهنة، مثل جمعيات خدم المنازل وعمال البريد – وهذه هيئات تختلف عن النقابات في أن غرضها تبادل المعونة دون مساومة أصحاب الأعمال– وقد يكون الارتباط قائمًا على المركز الاجتماعي المشترك، مثل جمعيات الجنود السابقين وجمعيات أرباب المعاشات، وهناك أيضًا جمعيات تضم الخريجين من مدارس مختلفة، والخريجون تربطهم ذكريات مشتركة من نظام مدرسي ومدرسين.

وهناك أيضا الرابطة الدينية، وذلك لأن جميع تلك المدارس كانت تحت إدارة البلجيكيين عن طريق المذاهب الكاثوليكية، ولكن ما له مغزى أكبر هو الرابطة المشتركة بين المتعلمين عامة، وتنص إحدى هذه الجمعيات على أنه يمكن قبول طلبة سابقين من مدارس أخرى، وأجدر الجمعيات بالذكر من منظمات ستانلي فيل هي "جمعية المتطورين" وقد كان رئيسها باتريس لومومبا. وهذه الجمعية تعادل جمعيات الخدمات في حزام النحاس، ولكنها لم تسجل أغراضها الحقيقية، وهي النهوض بالمصالح الإفريقية أو زيادة نفوذ الطبقة المتعلمة، ولكنها خوفًا من سيطرة السلطات البلجيكية

الدقيقة على كل نشاط سياسي سجلت أن غرضها التضامن من أجل المحافظة على المستويات الحضارية، وكانوا يشترطون في الأعضاء أن يكونوا ممن يقتصرون على زوجة واحدة، وممن لهم سلوك لا غبار عليه، ومن لهم حرفة محترمة، وأيضًا "من يختلفون اختلافًا بينًا عن أبناء وطنهم في السلوك والأخلاق العامة"، وكان المفروض في هذه المبادئ أنها تسمح بقبول العمل اليدويين في تلك الجمعيات، ومن جهة أخرى كان معظم نشاطها، من تنظيم حلقات الدراسة والغناء والتمثيل والرياضة، يتركز في أمور لا يمكن تنمية الاهتمام بها إلا في المدارس.

ويرى بعض الباحثين أن هذه النخبة التي تطلق على نفسها أحيانًا "المتمدينة" بداية لظهور نظام طبقي، لا بد أن يصبح في النهاية أكثر أهمية من التقسيمات العنصرية، التي هي من خصائص عالم المجتمعات الصغيرة، كما أنه سيحول دون تنمية الوحدات السياسية الكبيرة، ولكن ليس من الضروري أن هذا ما يطلبه الإفريقيون أنفسهم، كما يدل عليه قولهم إنه لا داعي لأحزاب سياسية متنافسة، ما دام أنه ليس هناك نزاع بين الطبقات في إفريقية. وقد لاحظ الكاتب "إيزاكيل مباهليل" من جنوب إفريقية، شدة الاختلاف بين دول غرب إفريقية، حيث إنه يوجد انفصال كبير بين الأقلية التي أخذت عن الحضارة الغربية، وبين جمهور الشعب وبين الحال في بلاده حيث القيود الموضوعة على حرية الانتقال في الشئون الاقتصادية والاجتماعية بين الإفريقيين تعمل على زيادة الصلة الوثيقة بين المتعلمين وغير المتعلمين.

والواقع أن قواعد الأجور العمرية تقدم لأنصاف المهرة من المال

مكافآت أعلى مما تقدم للمثقفين[1] (وقد يرى البعض أن هذا صحيح أيضا في الأقطار الغربية).

ويقول م. كليمنت: إن الجمعيات في "ستانلي فيل" بما يتبعها من العضوية القبلية، تتخطى هذا الحاجز، إذ ينضم إليها المتعلمون، وفي العادة يصبحون قادة للآخرين. وينطبق هذا أيضا على الجمعيات التي تتكون من مجموعة لغوية واحدة، من الصينيين وراء البحار، وسنعرض لهذا الأمر فيما بعد. ومثل تلك التعليقات التي ذكرها كل من مباهليلى وكليمنت تنطوي على تفضيل القيم تختلف عن تلك التي فرضنا وجودها على اعتبار أن المدينة بوتقة انصهار، وأيهما تفضل؟ المثل الأعلى للمجتمع المتكافئ والمثل الأعلى للأمة الوحدة، لا يقل أحدهما قيمة عن الآخر عند كثير من المفكرين الغربيين. على أنه قد ثبت أن المثل الأعلى الثاني أقرب منا لها من الناحية العملية، وقد يكون البديل لمجتمعات الكبيرة الجديدة، في المحافظة على الأقسام الرأسية بين أشخاص يرون أن الأصل المشترك ما عندهم من الاختلافات في الثروة والمركز الاجتماعي، وكذلك المحافظة على الأقسام الأفقية التي نرى فيها أن المصالح المشتركة التي ترتبط بالانتماء إلى طبقة اجتماعية خاصة، تسمو على الفروق الناشئة عن الاختلاف في الأصل. ويبدو أن وحدة الأمة وانعدام الطبقات فيها، شيئان لا يتفق كل منهما مع الآخر، فإذا لم نستطع بمجهودنا الخاص أن نبلغ أحد هذين الهدفين، فإن اختيارنا لن يزيد على أنه اختيار المدينة مثالية خصوصية.

---

(١) The African Image " by Ezekiel Mpahlele 1962- p 62

وإن من المنظمات التي ذكرها كليمنت منظمات تستحق أعظم الاهتمام وهى تلك التي تقوم على أساس واحد وهو السكنى في نفس الشارع، وأعضاء هذه المنظمة هم أقدم السكان، ولهذا يعرف بعضهم بعضا معرفة تامة. والأساس فيها أنها نواد لشرب الخمر، وهي في ذلك لا تختلف عن مئات من المجموعات غير الرسمية من أشخاص يلتقون ليتناولوا كأسا من الجزر في نهاية العمل اليومي. ولكنها أيضا تقيم الحفلات في أعياد الميلاد، وأعضاؤها يشتركون في دفع تكاليف شعائر الجنازة متضامنين، ولكن الخاصية التي تميزها هي نظام إجراءاتها، ذلك أنها تستخدم كثيرا من المراسلات المكتوبة حتى مع الجيران المباشرين. وهى تفرض على الأعضاء غرامات إذا صدر من أحدهم ما يخالف التصرف السليم (مثلا إذا قطعت زوجة أحدهم سير الاجتماع)، وهي أيضا تمنح أعضاءها ألقابا لا يحملها موظفو الحكومة (مثل المحافظ أو حاكم الإقليم أو غير ذلك).

وفي هذا الشأن تشبه هذه المنظمة منظمة أخرى توجد في حزام النحاس، وقد حلل الأستاذ ميتشل نظامها بقدر كبير من التفاصيل: فريق رقصة الكاليلا [1]. والكاليلا من بين الرقصات العديدة التي يتنافس القوم في إقامتها في المجموعات العنصرية المختلفة، التي تتمثل بين السكان الصناعيين في جنوب إفريقية، ولكنها ليست من رقصات القبائل، إذا كان المقصود بالرقصة القبلية أنها رقصة تقليدية من موطن جماعة ما. كما هو الحال في بعض الرقصات، وهي أيضا ليست نابعة لأية بمجموعة خاصة، كما أنها رقصة حديثة العهد. وهي أكثر رقصات حزام النحاس شهرة،

---

(1) The kalela Dance " Rhodes- Livingstone Paper 27 1956 .

ويرجع أصلها إلى رقصات كانت تقام تقليدا للاستعراضات العسكرية التي كانت معروفة، كما يقول بعضهم في أيام الأمان في تنجانيقا.

ومن خصائص تلك الرقصات أن رئيس الفرقة يلقب بالمحافظ، ولجميع الراقصين رتب عسكرية. وكما قال أحد الإفريقيين الذين يذكرون تلك الأيام: "كان كل واحد يلبس ملابس جيدة"، أما اسم كاليلا فمعناه "الفخر"، وكانت الفرق التي ترقصها تنافس كل منها الفرق الأخرى. وفي رقصة الكاليلا، كما يؤدونها في هذه الأيام، يلبس الراقصون الملابس الأوربية، بدلا من الملابس الإفريقية المزخرفة، وتشتمل كل فرقة على أعضاء يحملون ألقاب الموظفين، ولو أنه ليس بينهم اليوم ضباط عسكريون. والموظفون لا يرقصون ولكنهم يشاهدون الرقص. ولهم "ملك" ينتخبه الأعضاء ليكون المشرف وأمين الصندوق، وهناك أيضا "طبيب" و"أخت ممرضة" وهي المرأة الوحيدة بين أعضاء الفرقة.

ولو أن الكاليلا كما ذكر ميتشل في وصفه لها ليست رقصة قبلية، ولكنها تعتبر قبلية من ناحية واحدة، وهي أن كل فرقة تختار أعضاءها جميعا من قبيلة واحدة، وغالبا تختاره من شياخة واحدة، وليس ما يجذب الناس إلى مشاهدة الرقصة، حركاتها التي تتمثل في حركة القدمين على الأرض دون رفعهما، بل الأغاني التي يؤلفونها وينشدها قائد الفرقة، وهي غالبا مدح في الفرقة وفي أهل القرية وهجاء موجه إلى القبائل الأخرى، كما تشيد الأناشيد بتماسك القبيلة، أما الألقاب والملابس الأوربية الأنيقة التي يلبسها الراقصون فما هي إلا شعارات الحياة بين الطبقة الحاكمة في أي مجتمع حضري، وتشير إلى ما يناله أولئك الذين يستطيعون تقليد تلك

الطبقة من مكانة اجتماعية..

ويقوم برقصة الكاليلا عادة شبان ممن يعملون بأجور قليلة، ولا يمكنهم أن يتخذوا من الأساليب الغربية شيئا كثيرا، ومع ذلك فإن تقليدهم للرقص هو اعتراف منهم بالمكانة السامية الجديدة التي تقوم على مهنة خاصة ومستوى خاص من الدخل.

وجميع هذه الأمثلة تبين كيف أن المهاجرين الإفريقيين في المراكز الصناعية يعتبرون أنفسهم أحيانا حضريين لهم مصالح مشتركة مستمدة من وضعهم كمستأجرين المسكن أو كعمال أو أشخاص متعلمين، أو أناس حرموا حق التصويت في الانتخابات، وأحيانا يعتبرون أنفسهم جماعة منفيين لهم وطن مشترك. ويتبين من دراسة أبستين للعلاقات الصناعية، كيف أن العمال المأجورين كفوا عن التعامل مع أصحاب الأعمال أو مع أهل المدينة (من حيث كونهم كذلك) العاملين مع سلطات البلدية عن طريق رجال اختيروا من أجل مراكزهم القبلية، أو حتى ممثلين انتخبوا بمعرفة ناخبين منظمين على أساس قبلي، ولكن هذا لا يعني أن التماسك القبلي في الجمعيات الجديدة التي تقوم على مصالح مشتركة قد فقد أهميته، فالتنافس الداخلي في مثل هذه المنظمات كثيرا ما يتم بين الأعضاء على أسس قبلية، فلا نقابة عمال المناجم الإفريقية، ولو أنها أنشئت النهوض مصالح عمال المناجم كمجموعة، إلا أن الذي حدث عند انتخاب المشرفين على النقابة – كما قال أحد المعلقين الإفريقيين – أن كل قبيلة قررت ضرورة انتخاب أحد رجالها رئيسا للنقابة، وعندما عجزت نقابة العمال العامة عن الحصول العمال على أجور عالية، ندد الأعضاء الذين

ينتمون إلى جماعة البمبا بالفشل الذي منيت به قيادة النياسا. وعندما انفصل عن نقابة عمال المناجم، العمال الذين هم في درجة أعلى من الآخرين، لكي يكونوا لهم جمعية تمثل هيئة الموظفين، كان من بين الدوافع إلى ذلك استياء أقليات اللوزى والنياسا من سيطرة الغالبية من أعضاء البمبا، بينما استاء البمبا وحاولوا القضاء على احتكار اللوزي والنياسا للمناصب ذات المستوى الأعلى.

وفي وقت من الأوقات كان النياكيوزوا يفكرون في الانفصال وتكوين نقابة خاصة بهم، ولهم في ذلك بعض العذر، لأنهم وجدوا أن لهم أقرباء يعززونهم، عندما يطلب منهم الإضراب عن العمل، وليس لهم بستان خاص يحصلون منه على مورد للغذاء، كما هو الحال بالنسبة للرجال المتزوجين، ولكنهم على الرغم من ذلك لم يقدموا على هذا العمل بفضل نداء يدعو لتضامن العمال.

ولهذا يجب علينا أن نستنتج أن البناء الاجتماعي الجديد هو بناء شامل تفرضه ظروف الصناعة، وتنمو فيه أشكال جديدة من اللحظات التي تتعارض مع التقسيمات العنصرية القديمة، ومع ذلك فإن تلك التقسيمات العنصرية لم تتح من الوجود بحال من الأحوال.

الانقسام وإعادة وحدة الصف بين الصينيين فيما وراء البحار:

لقد اتجهت إلى إفريقية – من بين أجزاء العالم التي شملها التصنيع الحديث أو التي يكاد التصنيع يشملها – أنظار معظم العلماء الذين يبحثون أمر هذه الانقسامات وتوحيد الصفوف من جديد على اعتبار أن

ذلك مظهر من مظاهر البناء الاجتماعي المتغير. ولكن ما يشبه هذه التقسيمات والتكوينات الجديدة قد حلله أيضا الباحثون بين السكان الصينيين في جنوب شرق آسيا. وقد أطلق كاتب حديث على هذه الأقسام اسم المجموعات الغربة، وهذا الكاتب هو ج. و. سكنر، وكان يطلق عليها اسم القبائل، ولكن دكتور سكنر في دراسته لبلاد تايلاند رفض تلك التسمية على أساس أنها غير صحيحة من ناحية المعنى الفني والمعنى الشعبي [1]، وفي اعتقادي أن هذه التسمية فقدت من زمن طويل ما كان لها من معنى فني، ولو أنه قد تكون هناك مجالات يضطر فيها المرء إلى استعمالها. ولكن الاختلافات المهمة بين المجموعات اللغوية للصينيين القادمين من "أنيانج [2] هي نفس الاختلافات التي تقسم الإفريقيين عندما يهاجرون إلى المدن، وهي اللغة والموطن الأصلي. وكل مجموعة لغوية في الصين تضم ملايين عديدة من السكان، في حين أن الوحدة المائلة في إفريقية لا تشمل إلا القليل من مئات الألوف، ولكن ظاهرة الجوار بالنسبة لمجموعات المختلفة في مراكز الهجرة، هي أن هذه الظاهرة شيء واحد.

ومع ذلك فهناك فرق آخر بين الأمثلة الصينية والأمثلة الإفريقية، وهو طول الزمن الذي استمرت في أثنائه عملية الهجرة، ولكن ما هو أعظم أهمية من ذلك هو أن المهاجرين الصينيين، كانوا يقدمون من أجل تصنيع تايلاند، ورأس المال، كما يقدمون العمال. وفي أول شارع أنشئ خارج

---

(1) G. w, Skinner: Chinese Society in Thailand. "1957- p. 35

(2) نانيانج مدينة تقع في الصين الوسطى على أحد روافد نهر هان الذي يتصل بنهر يايجتسي من الشمال، وتقع المدينة وسط سهل نانيانج الخصيب، ومنه هاجر عدد كبير- من الصينيين إلى ما وراء البحار. (المترجم)

أسوار المدينة الملكية بانكوك، كان يسكن التجار الصينيون، وهم في ذلك يشبهون سكان المدن الأولى للغرباء في كانو وتمبكتو. وقد أنشئ هذا الشارع منذ مائتي سنة على الأقل، وكان الصينيون عندئذ قد استقروا في سيام قبل ذلك بزمن طويل، وكان بعضهم من اللاجئين الذين هاجروا على أثر غزو المانشو للصين في سنة ١٤٣٥، ولكن عندما وصلت التكنولوجيا الغربية إلى جنوب الصين في شكل بواخر، زادت سرعة الهجرة حتى أصبحت تستحق أن ندرسها ضمن موضوعات هذا الكتاب.

وفضلا عن ذلك فإن المغناطيس الذي جذب هذا التيار من المهاجرين كان هو الطلب على العمال من أجل التنمية الصناعية في سيام "تايلاند"، وقد كان المهاجرون يمثلون خمس مجموعات لغوية، وقد مضت أزمنة طويلة منذ أن هاجر الصينيون إلى سيام. وفي أزمنة مختلفة اتجهت الأغلبية من مجموعات المهاجرين المتنوعة إلى الحرف المتباينة والإقامة في أماكن خاصة. وقد عملت المرونة الاجتماعية التي امتاز بها القرن التاسع عشر، وهو عهد تطور سريع، على مزج هذه الطوائف بعضها ببعض إلى حد ما، وقد دفعهم الاحتلال الياباني، وما فرضته السياسية الوطنية في تايلاند على الصينيين من قيود شديدة دفعهم ذلك إلى ضم الصفوف، ورغم ذلك لا يزال الانقسام إلى مجموعات لغوية مستمرا.

أما المجموعات اللغوية الخمس فقد جاءت كلها من مقاطعتين: فوكين

وكوانتونج[1]، وهذه المجموعات هي: الكانتونيون، والهوكين (من المنطقة الداخلية لميناء أموي) والتيوكيو (من سيرانو) والهكا (من المنطقة الداخلية في كوانتونج) والهاينانيون من الساحل الشمالي الشرقي. الجزيرة هاينان. وقد جاء سكان السواحل إلى بلاد سيام في أول الأمر على أنهم تجار، وعندما احتكر أحد ملوك النار في القرن السابع عشر تجارة ما وراء البحار استخدم لذلك الغرض البحارة الصينيين وتجارهم، إذ كان لهم من المهارة والخبرة مالا يتوافر عند أهل سيام، وفضلا عن ذلك كانت معظم المواني الصينية في ذلك الوقت مغلقة أمام جميع التجار عدا التجار الصينيين، وكان معظم الذين استقروا في تايلاند في ذلك الوقت من سكان كانتون ومن الهوكين، وكان جماعة الهوكين أغلبية، وكانوا يعيشون على السواحل، وبقرب الأنهار الصالحة للملاحة، وقد أصبحوا في بانكوك نفسها متفوقين بدرجة عظيمة على التاي أنفسهم الذين كان معظمهم من رجال البلاط الملكي. وقد أسندوا إلى بعض الصينيين مناصب رسمية تتراوح بين المستوى المنخفض نسبيا حصل الضرائب ومستوى حاكم الإقليم، ومن الطبيعي أن الذين يشغلون مثل هذه المناصب ذات السلطة يشجعون زيادة الهجرة بين المجموعات اللغوية التي ينتمون إليها.

وكان أشهر أولئك الرجال تاكسين، وقد كان أبوه من التبوكيو، وأمه من: التاي، وقد ظل هذا الرجل ملكا فعليا لتايلاند مدة خمسة عشر عاما،

([1]) نوكين وكوانتونج ولايتان في جنوب شرقي الصين، وتقع ميناء أموي على مضيق فرموزا وكذلك تقع ميناء سواتو التي تقع جنوب غربي أموي، أما جزيرة هاينان فتقع عند المعارف الجنوبي من الساحل الصيني، ويفصلها عن فيتام خليج تونكنج. (المترجم)

وفي أثناء تلك المدة اختار تاكسين رجلا من الهوكين في منصب المحافظ لإقليم سنغلا في جنوب تايلاند وهو ووينج. وقد خلفه في هذا المنصب ثمانية آخرون ينتمون إلى أسرته، وإلى نفوذ أولئك "الراجاوات الصينيين" ترجع الهجرة الكبيرة من الهوكين إلى جنوب سيام. بل إن ماله مغزى أعظم هو هجرة التيوكيو إلى بانكوك، وهي المدينة التي اختارها تاكسين عاصمة البلاد. وقد نجم عن ذلك اتصال كثير بين التيوكيو وبين موظفي التاي المسئولين عن إدارة الاحتكار الملكي للتجارة، وكان أولئك الموظفون، شركاء في الاحتكار، وأما السفن التي اشتروها فقد بناها التيوكيو أنفسهم، واختاروا لها البحارة منهم، وكانت تلك السفن ترحل إلى سواتو والموانى المجاورة [1].

وما إن استقر التيوكيو في سيام حتى أدخلوا فيها زراعة قصب السكر، وشرعوا في إقامة مزارع له ولغيره من المحصولات التي يصدرون منتجاتها إلى الخارج، وقد كان أول تأثير لاتصالهم بالتكنولوجيا الغربية، عندما أصبحت هونج كونج مستعمرة وميناء السفن التي تقطع مسافات لا تقطعها السفن الصينية الشراعية، والآن قد انتهى الاحتكار الصيني للتجارة مع سيام، وفي أول الأمر كان التغيير الذي له مغزى أعظم أن أهل كنتون وجدوا أن خطوط الملاحة البعيدة المدى تصل إلى عتبة دارهم، وبذلك يمكنهم السفر إلى أماكن بعيدة، ومن ذلك الزمن تركوا بوجه عام سيام واتجهوا إلى أقاليم تمنح فرصا للربح أعظم من ذي قبل تحت سيطرة الحكومات الغربية.

---

(1) على الشاطئ الشرقي للصين.

أما الذين بقوا في سيام، والذين ذهبوا إليها فيما بعد، فإنهم تخصصوا في حرف تحتاج إلى المهارة، ومضى الزمن أصبحوا عمالا ميكانيكيين، ولهذا تجمعوا في المدن، وهناك أنشأوا أول مصنع لنشر الخشب يدار بالبخار، وشرع الملك منجكوت في تصنيع سيام حسب خطة مرسومة، وتولى الملك سلطانه سنة ١٨٥١ وبعدها ألغى احتكار الدولة التجارة، وعقد معاهدات مع الدول الغربية، من نفس النوع الذي كان يعقده الصينيون في ذلك الوقت، وفي سنة ١٨٥٨ أصبحت سوانو ميناء تعاهدية "أي مفتوحة لتجارة الخارجية"، وأصبحت السفن البخارية التي أمر الملك بإنشائها تحمل البضائع إلى هناك وتعود حاملة المهاجرين من المناطق الداخلية، وهى توكيو، وهكذا.

وفي أثناء ذلك كان الهينانيون "من جزيرة هينان" يتوغلون في الداخل بدرجة أكبر من أي مهاجرين آخرين، وفي الفترة الطويلة التي تكون فيها الموانئ في جزيرتهم مغلقة أمام الملاحة الأجنبية كان عليهم أن يسافروا في قواربهم الشراعية الصغيرة التي يمكن أن تحملهم إلى بانكوك، وكان الصينيون الآخرون يعدونهم طبقة أحط منهم، وقد تجنب الهينانيون المدن الكبيرة، التي ازدحمت بالمهاجرين الآخرين، ثم اتخذوا طريقهم إلى الداخل مع الأنهار، وكانت لهم مهارة أهل السواحل في صيد السمك وبناء السفن، كما كان لهم مهارة في نشر الخشب، وطالما كان نشر الخشب يؤدي باليد، فإنهم احتكروا استغلال غابات خشب التاكة.

وكل ما ذكرناه من مهارات حتى الآن مهارات يختص بها مجتمع غير آلي، ولكن مع ظهور الآلة وأساليبها جاء نفس الطلب على العمال، الذي

خلق مدن حزام النحاس وفي إفريقية، وقد كثر الطلب على العمال في تايلاند من أجل تنمية المواصلات، من قنوات وطرق برية وسكك حديدية، وجاء من كنتون عمال مهرة، أما العمال غير المهرة فكانوا حديثي الهجرة من التيوكيو والهكا.

وكما هو الحال في كل قطر يسير في طريق التنمية سيرا حثيثا، اعتبرت سيام أرض الفرص، ولم تكن هناك قيود تقليدية تحول دون المرونة الاجتماعية كالتي كانت عند الإفريقيين ما منع العمال الإفريقيين في حزام النحاس من أن يرتفعوا إلى أكثر من مرتبة عمال نصف مهرة، ومع ذلك فهناك شيء من الفرقة في المكانة الاجتماعية بين مجموعات اللغة, عند الصينيين، وهي تفرقة يمكن قياسها بشهرة كل مجموعة في الحرف التي تقبل على مزاولتها بدرجة أكبر، وتكتسب المجموعة بكاملها شهرة لها من أعضائها الذين يكون لهم مركز اجتماعى رفيع، وقد تخصص كل من التيوكيو والهينانيين في الحرف ذات المكانة المنحطة، أما التيوكيو فكان لهم با ع طويل أيضا في شئون المال والتجارة على نطاق واسع، وأما الهوكين فإنهم أيضا يتخصصون في الحرف ذات المكانة الرفيعة..

وهكذا لم يستطع تكوين الطبقات بما يتبعه من مصا لح مهنية مشتركة أن يمحو كل أثر لارتباطات المجموعات المختلفة، كل منها مع موطنها الأصلي الذي لا تنساه ما دامت تستعمل لغتها الخاصة كل يوم.

ورغم أن بعض الصينيين الذين هاجروا إلى تايلاند بلغوا مراكز عالية وكان لهم قوة سياسية، ونال كثير منهم ثروة كبيرة إلا أن الصينيين كشعب

كانوا مهاجرين أجانب، وبهذا الوصف اضطروا إلى أن ينشئوا جمعيات لحماية أنفسهم ولتبادل المساعدة، وظلت هذه الجمعيات زمنا طويلا مقتصرة على مجموعات لغوية منفردة، بل اقتصرت على أقسام من مجموعة لغوية. وأول هذه الجمعيات ويطلق عليها الصينيون كونج– سى ومعناها (شركة) كانت نقابات الحرف، وهى نقابات نجحت في احتكار حرف تخصصوا فيها من أجل المجموعة اللغوية، التي جاءت بهم إلى هذه البلاد، ولعل هذا النشاط يفسر بعض الحقائق العجيبة التي نشاهدها في هذه الأيام في بانكوك حيث يوجد كثير من صياغ الفضة من الصينيين، كما أن تسعة من كل عشرة من يصنعون الجفان والأحزمة من الهكا، وعندما قررت حكومة النار في القرن التاسع عشر أن تجد موردا جديدا للكسب من تنظيم القمار وبيع الأفيون والمشروبات الروحية، وهي مما يهتم به الصينيون دون التاي، أعطت الحكومة التزام جمع الضرائب لهذه الأعمال إلى الصينيين. وكانت هذه الاحتكارات مجالا لتنافس عنف بين زعماء الكونجسي الذين نظموا أتباعهم بحيث يلقون الرعب في نفوس منافسيهم، ولا ينتظر من هذا النشاط إلا أن يريد الفرقة بين المجموعات اللغوية.

وفي القرن الحالي، ألغت الحكومة التزام جمع الضرائب، ووضعت تحت سيطرتها ما يقوم به الكونجي من نشاط غير مشروع، وقد انقرض بعض تلك الجمعيات وتحول بعضها الآخر إلى جمعيات التبادل المساعدة. ويقوم بهذه المهمة اليوم إلى حد كبير جمعيات من مجموعات اللغة، وكان لهذه الجمعيات إلى حد ما مصالح شبيهة بجمعيات الكونجي السابقة، ولكن عضويتها كانت أوسع. أما الجمعيات الأولى فكانت محدودة بمجموعات

ذات لغة واحدة، لأنها نظمت بعض حرف التخصص التي يمارسونها في مناطق خاصة من جنوب الصين.

أما الجمعيات الأخرى فإنها تعهدت بأن ترعى جميع مصالح أعضاء المجموعة اللغوية، وتشمل تلك الرعاية حماية احتكارات الحرف، وتقديم المعونة الحصول على عمل وغير ذلك من المساعدات العامة، كما أنهم أقاموا معابد للأمة المعبودة في الوطن، كما أنشأوا جبانات لدفن الموتى الذين لا يمكن نقلهم إلى موطنهم في الصين، وتلك كانت غايتهم، وقد شرعوا فيما بعد في إنشاء مدارس خاصة بأعضائهم يتلقى فيها أبناؤهم التعليم على الطراز الغربي.

وفي السنوات العشر الأولى من هذا القرن أنشئت منظمتان يسمح لجميع الصينيين بالاشتراك فيهما، وهما: مستشفى وغرفة تجارية. أما الغرفة التجارية فكانت تمثل المصالح الصينية عامة في علاقاته مع حكومة التاي، وفي كل من هاتين المنظمين احتفظت بمجموعات اللغة بشخصيتها المستقلة. وقد اشترطوا في قانون المستشفى أن الرئيس يجب أن يكون من مجموعات اللغة كل واحدة بدورها، وسرعان ما أصبح من تقاليد الغرفة التجارية أن تمثل المجموعات حسب أعدادها بالنسبة للمجموع.

ويمكننا أن نعتبر هذه الحقائق صورة مصغرة العلاقات الحاضرة بالنسبة لمجموعات اللغة من الصينيين في تايلاند، وكما يتصرف الإفريقيون في حزام النحاس أحيانا كأعضاء في مجموعات مختلفة متنافسة وأحيانا كمجموعة واحدة في علاقاتهم مع حكامهم ومخدوميهم غير الإفريقيين،

كذلك الصينيون في تايلاند أصبح لديهم الوعي بمصالحهم المشتركة كصينيين في قطر يعتبرون فيه أجانب، دون أن ينسوا عضويتهم في مجموعات لغوية مختلفة، وهذا الوعي يعتبر رد فعل من جهة الإجراءات التي تتخذها ضدهم حكومة التاي عامدة بقصد تقييد مركز الصينيين في اقتصاد البلاد، ومن جهة أخرى لحوادث خارجية مثل قيام القومية الصينية (سواء قبل انتصار الشيوعية في الصين أو بعده) ثم خلق لغة صينية قومية بخطة مرسومة.

ويمكن للمرء أن يجد هنا مقابلا في تأثير القومية الإفريقية واستخدام اللغة الإنجليزية كلغة مشتركة السياسة الإفريقية في روديسيا، وفي حزام النحاس ترى انقساما شديدا بين الطبقات وهو ينطبق على الانقسام بين الأوربيين والإفريقيين، أما في تايلاند فلا يوجد مثل هذا الحد الفاصل الاقتصادي بين التاي والصينيين، هناك علامات تشير إلى أن العمال ذوي الأجور المنحطة يندمجون في بعض المواضع مكونين طبقة ذات مصالح مشتركة، ومع ذلك فإنه يحتمل أن تقوم في داخل تلك الطبقة أقسام على أسس عنصرية، وهذا الوضع يشبه تماما العلاقة بين القبائل فيما بين عمال حزام النحاس.

وهذه الأمثلة توضح حقيقة خبرها كافة الناس، وهي أن الناس في الوحدات السياسية الكبرى يندر في هذه الأيام أن ينسوا تماما مواطنهم الأصلية المختلفة، ويعدون أنفسهم دائما بشكل ما أقرب إلى من يشاركونهم في هذه الصفة، ولكن هناك من المصالح المشتركة الأخرى ما قد يدوس على هذه الاختلافات. والسؤال ذو الأهمية السياسية هو ما إذا

كان لهذه الاختلافات من قوة التأثير في الناس ما يجعل من المستحيل أن يقوم بينهم قدر أدنى من التسامح المتبادل، الأمر الذي لا غنى له بين أبناء المدينة الواحدة في دولة من الدول، ولكن الوحدات السياسية الصغيرة، في أقطار ذات موارد طبيعية محدودة، لا نستطيع أن تتمتع بمزايا التكنولوجيا الغربية تمتعا كاملا، وهذا هو السبب في أننا نقول إن البحث عن العوامل، التي تشجع التسامح الضروري المتبادل، مسألة لها أهمية عملية كبيرة.

ومن الواضح أن مثل هذا التسامح لا يمكن أن ينمو بين قوم لا يكون بينهم اتصال على الإطلاق، ولا بين قوم لا يقوم الاتصال بينهم إلا من أجل التنافس، إن أكثر العوامل قبولا في التعاون بين أصحاب الأجور وبين أصحاب المصالح المهنية المشتركة، وكذلك الربط بين الجيران في حياة المدن، ولكن من السذاجة أن تفترض أن هذه العوامل سيكون لها من التأثير العاجل أو الأجل ولا نقول المنعدم، ما لدار السك التي تخرج النقود وقد سكت جميعها بصورة واحدة.

الحضريون الرجعيون:

وعلاوة على ما سبق، هناك قوم يقاومون بكل ما لديهم من قوة الاندماج في المجتمع الحضري وما يعتبرونه عدوى الأساليب الحضرية، وهذا رغم أن حياتهم في المدينة جزء لا غنى عنه من وجودهم، وقد ظهر هذا الاتجاه بين قسم من جماعة الأكسهوزا، وسط السكان الحضريين في مدينة إيست لندن في جنوب إفريقية. وينبعث هذا الاتجاه من ذات القومية الضيقة، التي سبق أن تكلمنا عنها في مناسبات سابقة، ولو أن هذا

الشعور لا يكن أن تعبر عنه تلك الجماعة بالمطالب السياسية، لأن ذلك لا يمكن أن يحدث في الظروف القائمة في الوقت الحاضر في جنوب إفريقية.

والجماعة الأكسهوزا في اتصالهم بالأوربيين، تاريخ أطول من تاريخ معظم الشعوب الإفريقية، وكان معظمه نزاع مسلح، وفي كل من حروب.. الكافر [1] المتتالية توسعت حكومة الرأس في مد سيطرتها إلى مدى أبعد من ذي قبل. وفي منطقة الفراغ والتي لا يملكها أحد تكونت إرساليات كان لها أتباع من هذه الجماعة، ولكنهم لم ينضموا إليها من أجل مقاومة البريطانيين. وفي أثناء القرن الحالي قد يقول عنهم إخوانهم الثائرون إنهم أعوان الاستعمار ولا يزال حتى اليوم هناك انقسام بين أعوان الاستعمار والمناهضين له في صورة انقسام معترف به بين الطائفتين: طائفة "المدارس"، وهم أتباع الكنيسة، على الأقل من الناحية الشكلية، وهم يرسلون أبناءهم إلى المدارس ويتخذون لأنفسهم طرق الأوربيين على قدر ما تسمح مواردهم المادية، وطائفة "الحمر" الذين يلبسون الزي القديم وهو البطانية الحمراء, وهي نفسها مستوردة وقد حلت محل الجلود، ويدهنون أجسامهم بتراب أحمر، ويتمسكون بقوة بأسلوب الحياة الريفية الذي كان أجدادهم يتمنون أن يظل قائما.

وتعيش هاتان الطائفتان كل منها في عزلة عن الأخرى، حتى في

([1])"السكانر"، هم مجموعة من زنوج البانتو في جنوب أفريقية، وقد وقعت الحروب بين "الكافر"، والإنجليز (١٨١١– ١٨٧٧) وكلمة كافر من أصل عرفى و معناها كفار (كتاب) A. H: Keane: Man, Pastand Present , (المترجم)

المناطق الريفية، وعندما يذهبون إلى المدينة تكون لهم أهداف مختلفة ولو أن كلتيهما تعمل في المدينة بالأجر الذي لا يستطيعون الحياة بغيره، ولكن جماعة المدارس، قد ينفقون كل ما يتوافر من مكاسبهم على الملاهي التي توجد بكثرة في المدن، وعلى الزي الغربي من الملابس التي أصبحت شعارا للمركز الاجتماعي في كثير من المدن الإفريقية الجديدة. أما جماعة الحمر، فيخصصون أجورهم لغرض واحد، هو أن يؤسس الواحد منهم بيتا للعائلة في الريف يبنونه ويزودونه بالماشية والأغنام. ويقول الحمر عن أنفسهم إنهم يملكون تلك الفضائل المستمدة من الفطرة، والتي كان الخيالون في قرون سحيقة ينسبونها للحياة الريفية.

وللوطنية عندهم شكل خاص بهم، فهم لا يسعون إلى السيطرة على الأساليب المعيشية للحكام الأجانب والتحكم فيها، ولكنهم يستنكرونها تماما، والخيانة عندهم لا تقتصر على أولئك الذين يعملون كعملاء لسياسة حكومة الاستعمار، ولكنها تشمل أيضا كل عمل يخرج فيه الشخص في حياته الخاصة بمحض إرادته عن المستويات القائمة على التقاليد، وهذه الفكرة قد لا تكون واضحة المعالم، ولكن الأمر الواضح هو أن أولئك الذين يسعون إلى اتباع طرق المتمدينين، ويذهبون إلى المدن للعمل من أجل الحصول على الوسائل التي توصلهم إلى هذا الغرض، إنما يعيشون وعلى الجانب الآخر، من حاجز يفصل الاثنين، وهو حاجز أقامه الناس منذ قرن ونصف قرن من الزمان.

وفي الظروف الحديثة يستحيل على فرد من الأكسهوزا أن يحصل على قوته من قطعة الأرض التي يملكها، كما أنه من الصعب على الإفريقيين، مع

السياسة الحاضرة لحكومة جنوب إفريقية، أن يستقروا نهائيا في المدن، ولكن بينما يحتمل أن يصبح كثير من خريجي المدارس من سكان المدن، لولا هذه الصعوبات، إذا بالحمر لا رغبة لهم في ذلك.

والحمر في نظر أنفسهم أمناء يطيعون القانون، وهم مدبرون ويعنون بتربية أبنائهم على تقديم الاحترام والطاعة لمن هم أكبر منهم سنا، في حين أن سكان المدن وأولئك الذين تغريهم ملاهيها – في نظرهم – قوم كذابون سارقون، وقد تعلموا من السينما جميع أنواع الرذائل، ولا يلزمون أبناءهم بالمحافظة على النظام، ويبذرون أموالهم في الملاهي التي لا طائل وراءها، وقد يكون عند خريجي المدارس نفس الفكرة السائدة عن حياة المدن ورذائلها، وهم أيضا يستنكرونها ولكنه مع ذلك ينسبون إلى جماعة الحمر المظهر المنفر والقذارة والبداوة والجلافة.

وعلى الرغم من كل ذلك فإن رجال القسمين يختلطون في الجوار وفي أثناء العمل، تماما كما يحدث بين القبائل المختلفة في حزام النحاس أو في إقليم الراند ولكن جماعة "الحمر" يقفون وقفة جدية، وإلى حد كبير وقفة موفقة، ضد كل تأثير خارجى قد ينجم عن مثل هذه السكني إلى جانبهم، أما كيف تم لهم ذلك فهو موضوع دراسة حديثة للدكتور فيليب ماير عن إيست لندن [١].

وكل من يقدم على المدينة لأول مرة يسعى بالطبع إلى معرفة أصدقاء من بني موطنه لكي يساعدوه في معرفة طريقه في المدينة، ولكن الأكسهوزا

[1] P, Mayer: Townsmen, or Tribesmen, 1961

أهل المدن وأهل القبائل– أما إقليم الراند فهو إقليم يستخرج منه الذهب في جنوب أفريقية. (المترجم)

الحمر، عندما يذهبون إلى إيست لندن، لا يختلط الواحد منهم مدة إقامته إلا بزملائه من الحمر من المنطقة التي جاء منها. وأهل الموطن وهم قبل كل شيء، أولئك الذين يأتون من منطقة شيخ واحد، ويسكن القادمون حديثا إلى المدينة جماعات يشتركون في حجرة واحدة مع بعضهم البعض من بني وطنهم، وحالما يستطيع الفرد منهم أن يستأجر لنفسه غرفة فإنه يفعل ذلك ثم يختار شركاءه في السكن، وفي العادة تكون الغرفة مسكنه الدائم مادام يقيم في المدينة، ويندر أن تكون بعيدة كثيرا عن الغرفة التي بدأ فيها حياته في المدينة.

ولما كان عمال الأكسهوزا لا يذهبون إلى موطنهم، إلا لفترة لا تزيد على أيام قليلة، فإقامته في المدينة أكثر استمرارا منها عند زملائه في مدن روديسيا، وفي الوقت نفسه ينتظر منه أن يذهبوا إلى موطنهم كلما حصلوا على إجازة من العمل بحيث تعطيهم وقتا كافيا لرحلة إلى موطنهم ذهابا وجيئة.

ومن عادة الأكسهوزا الحمر أن يكونوا مجموعات، كل منها من ستة أشخاص أو نحو ذلك، وهم يجتمعون لتناول الشراب والحديث معا في نهاية عملهم اليومي، والاشتراك في تناول الجعة هو نفسه التعبير التقليدي عن الكرم والصداقة. والغرض من هذه الاجتماعات كما يقولون التحدث عن الوطن، فإن أخبار الوطن والتفكير في الوطن ما يشغل جميع أوقات فراغ بقدر الإمكان، وهم يراعون الآداب التقليدية، وكثيرا ما يدخلون في مناقشات رهيبة بشأن المخالفات والغرامات التي يجب على المخالف دفعها في شكل مزيد من الجعة.

ومن تقاليد الأكسهوزا أن الرجال الذين عمدوا معا بالانتقال إلى مرحلة الرجولة ينتظر منهم الارتباط معا برباط وثيق. وفي المدينة يجتمع أولئك الذين هم في سن واحدة ويكونون ناديا يجتمع كل ليلة سبت، ولكل مجموعة زعيمها المعترف به، وهو يقوم بعمل الحكم الذي يفصل في المنازعات التي تقع بين الأعضاء كما هو الحال في نوادي الشراب.

وهناك مناسبات تدعو إلى اجتماع أبناء الوطن جميعا، ونخص بالذكر وفاة أحدهم، أو اشتداد المرض على آخر، أو إذا ارتكب أحد الأكسهوزا جريمة ضد عضو آخر، ويجتهد حمر الأكسهوزا في المدينة أن يعالجوا بأنفسهم وحسب طرقهم التقليدية، حالات الخروج على القواعد التي يعترفون بها، ولا يسعون لتلك الحالات أن تصل إلى القضاء، وهذه الاجتماعات هي المقابل الذي يشبه اجتماعات القرية في الموطن الأصلي، والجزاء الوحيد الذي يقررونه عادة هو مقاطعة العضو المخالف، وإذا كان هذا العضو من أولئك الذين قد ضاقوا ذرعا بتقاليد الحمر، ويرغب في الهرب منها كما يقولون، أو إذا كان فعلا قد وجد له مستقرا في المجتمع الواسع في المدينة، فإن هذا العقاب لن يفيد شيئا، ولكن كل هذه المجموعات بما لها من زعماء معترف بهم، واجتماعات دورية تساعد حقا على تماسك الحمر معا كمجتمع مغلق، وعلى الاحتفاظ بقيمهم في حياتها ومن بين هذه القيم طاعة شيوخهم.

وهناك عوامل أخرى تعمل لهذا الغرض نفسه، ومنها أن جميع الأكسهوزا الحمر عليهم أن يعودوا إلى مواطنهم، كلما أمكن ذلك، وعندما يذهبون، ينقلون معهم أخبارهم، وهم يخشون الإشاعات والفضيحة،

ويخشون غضب أولئك الذين لرأيهم وزن وهي جزاءات لا تقل أثرا عما تكون عليه لو أنهم كانوا يعيشون وسط أهلهم. وعلى هذا فليس الطريق أمامهم سهلا لكي يدخلوا مجموعة من المجموعات التي تزيل الفواصل في الحياة الريفية. وإن كافة الجمعيات التي تؤدي هذا الغرض– الكنائس والنوادي الرياضية وما إليها – لمثل للقيم التي يؤمن بها خريجو المدارس، أما الحمر الصالحون فإنهم لا يستنكرون هذه الأشياء فحسب، بل إذا حاول أحدهم أن ينضم إليها فإن بداوته تكون محرجة له، وهذا ينطبق حتى على الكنائس.

ومع ذلك فالحمر قد يهربون، فعلا ويصبحون من أهل المدن، وذلك إما بتعلم القراءة في إحدى المدارس الليلية وإما باتخاذ أساليب المدارس، ما يكون منها أخف عبئا، أو بأن يعلن أحدهم بكل بساطة ابتعاده عن صحبة أهل موطنه ورفض الجزاءات التي يصدرونها. وقد كانت المدينة دائما الملجأ الذي يهرب إليه كل من يضيق ذرعا بقواعد بمجتمعه الحدود، وما يستحق الذكر مدى النجاح الذي أحرزه الأكسهوزا في منع هذا الحرب.

وهناك عامل أعظم أهمية ما سبق وهو ما اعتادوه من إرسال أطفالهم الذين يولدون في المدينة إلى أهلهم في الموطن الأصلي، وليس الغرض وحده من ذلك أن يجنبوا الأطفال المؤثرات السيئة التي تؤثر فيهم في المدينة، ولكن لأنهم يعتقدون أن من الصواب أن يرى الطفل في بيت العائلة الريفي تحت رئاسة الجدود، وحيث يتعلم احترام أصحاب السن، ويعرف نوع الحياة التي من أجلها سيعمل عندما يأتي دوره، فيذهب إلى المدينة ويكسب

المال ويقتصد فيه.

وليس إرسال الأطفال إلى موطن أبائهم صفة يختص بها الأكسهوزا الحمر بل هي خاصية عند كثير من الإجراء الإفريقيين، ولكن لما كان الأكسهوزا الحمر يرفضون بإباء وشمم جميع القيم الغربية فإن تأثير هذا الأمر فيهم أدى إلى أن جيلا بعد جيل من أبنائهم يرفضون أن يتحولوا إلى سكان حضريين.

وعلى هذا قد يكون الأكسهوزا الحمر البقية الوحيدة من الإفريقيين الذين يذهبون إلى المدن، لا من أجل الفرص التي لا يجدون لها مثيلا في الريف، وإنما لأن الحاجة تدفعهم إلى ذلك العمل، ومع ذلك فبعضهم يرى في المدينة المكان الذي يهربون إليه. والشبان الذين يهدفون إلى ذلك يقطعون كل علاقة لهم بالأمل في موطنهم، حالما يصلون إلى المدينة. أما إذا فشلوا في شق طريقهم هناك فسيقول الأكسهوزا وغيرهم من الناس إنهم شبان لأخلاق لهم، ولكن إذا نجحوا فسيقول عنهم الأكسهوزا إنهم هاربون، ويقول الآخرون الذين يتبعون أخبارهم إنهم مغامرون.

وبالنسبة لأولئك الشبان تنطوي طريقة الحياة عند الأكسهوزا على فترة طويلة من العمل الشاق ومن التضحية والخضوع لشيوخهم، وهي أشياء لا يرونها مفروضة على غيرهم من أهل المدن. ولكن إذا كانت هذه الأشياء توافق هوى في نفوسهم، فلهم أن ينظروا بثقة إلى المستقبل في نهاية مدتهم، وقد عادوا إلى بيت الأسرة، الذي أقاموه بمالهم، وأصبحوا شيوخا مبجلين، يذهب أبناؤهم بدورهم إلى المدينة، ويعملون من أجل بقاء طريقة

الحياة عند الأكسهوزا.

النساء في المدن:

على أن في مجتمع الأكسهوزا آخرين عليهم أن يكدوا، ويتحملوا الخضوع لغيرهم، دون أن يكون لهم أمل في مستقبل لهم فيه سلطة محترمة، وأولئك هم نساء الأكسهوزا، وخاصة من تعلن منهن في المدارس. إذ لا يسمح لهن من جهة بالاشتراك في الملاهي الريفية التي تتمتع بها بنات الحمر، ومن جهة أخرى يشعرن بحاجتهن إلى أشياء أخصها الملابس، لا يمكن إشباعها دون دخل مستقل. وقد يكون عند النساء الكبريات في السن أسباب أخرى للذهاب إلى المدينة، الأرملة لا تستطيع أن تعول نفسها في هذه الأيام التي تحتاج فيها الأسرة الريفية لكي تعيش، إلى ما يكسبه أبناؤها من الأجور. ومثل ذلك ينطبق على النساء إذا هرب رجالهن ولم يقوموا بالإنفاق عليهن، وهناك أيضا أمهات بغير زواج، وتقضي المادة عند الأكسهوزا بعدم صلاحيتهن الزواج، وهم في هذا الأمر يختلفون عن كثير من الشعوب الإفريقية.

والمرأة عندما تجد عملا في المدينة وتحتفظ به يكون تحت يدها دخل تعيش منه، ولهذا فإنها لا تظل على الدوام – كما كانت في الريف – قاصرا. والواقع أن المرأة الإفريقية بعملها هذا قد بلغت جميع الأهداف الأساسية التي تهدف إليها الحركات النسائية، وهي أيضا قد ضربت بالطبع عرض الحائط بقوانين مجتمعها الخاص، كما تفعل كل امرأة متحررة. ولكن الأمر الذي يبعث أشد القلق عند كثير من يراقبون الحياة في المدن

الإفريقية، أن بين نساء الحضر من تجد لها شريكا من الرجال يعاشرها بغير زواج، إذ إن معظم الرجال الذين يأتون إلى المدينة للحصول على الأجر، إنما يعولون زوجاتهم في الريف. وكثير من أولئك النسوة قد أصبحن غير صالحات للزواج، وهذا هو ما يعبر عنه في غالب الأحوال بفوضى الحياة الحضرية.

وبطبيعة الحال توجد فرص للعلاقات الجنسية الوقتية في المدن، أكثر مما في الريف، وفي المدن يسهل على الآباء أن يرفضوا الاعتراف بأطفالهم غير الشرعيين. ولكن يجب ألا يؤخذ هذا القول على أنه دليل على أن جميع العلاقات الجنسية في المدن علاقات لا تقوم على نظام، ولا على أن جميع الأطفال الذين يولدون بسبب هذه العلاقات عمل الآباء أمرهم ويعيشون مشردين، وأقل من ذلك أن أظن أن جميع النساء يذهبن إلى المدينة للحصول على معاش هين عن طريق ارتباط وقتي مع الرجال، وعلى العكس من ذلك تحتاج المرأة غير المتزوجة في المدينة إلى أن يكون لها كسب مستقل، بل إنها مضطرة إلى ذلك لأنها تنتظر أن تكون عليها في النهاية المسئولية المالية الرئيسية في الإنفاق على أطفالها.

وقد يمر الشبان بسلسلة من العلاقات القصيرة، ولكنهم عندما يكبرون يفضلون علاقة أكثر ثباتا، والسبب في نفور الناس من هذه العلاقات ليس عدم شرعيتها، وإنما لأن قواعد المجتمع، سواء بين المتعلمين في المدارس أو بين جماعة الحمر لا تقرها. وفي نظر المتعلمين في المدارس ينقص هذه العلاقات السند الشرعي المعترف به وهو الزواج. وفي نظر الحمر يجوز أن تكون هناك علاقة بين رجل متزوج وامرأة غير صالحة

للزواج. أما الرابطة الزوجية فلا يمكن وجودها بغير زواج، ومع ذلك فإن أكثر هذه العلاقات ثباتا هي تلك التي يسكن فيها الشريكان في بيت واحد، ويتعاونان في الشئون اليومية ما هو من خصائص الزوج والزوجة. ولا تميل المرأة إلى إنهاء مثل هذه العلاقة، ولا ترغب بمحض إرادتها أن تستهين بمبدأ الأكسهوزا الذي يقول إن أطفال المرأة يجب أن يكون لهم أب واحد..

والمرأة عندما تكسب قوتها بعرق جبينها يكون لها استقلال لا يمكنها الحصول عليه في الريف. ولكن يندر أن نستغل المرأة هذا الأمر لكي تتخلى عن شريكها ولكنها في الغالب تسعى لكي تنتزع شريكها من زوجته الشرعية التي تقيم في موطنه. وهذا ما يجب على الرجل، حسب مستويات الأكسهوزا، بل حسب المستوى في كل مجتمع يعارض في الطلاق الهين، أن يقاومه، كما يجب عليه ألا يجعل أطفاله الذين أنجبتهم في المدينة على قدم المساواة مع أطفاله من زوجته الشرعية، فإن أمهم وأهلها في المدينة مسئولون عنهم كما هو الحال في الريف. وفي الواقع يرسل كثير من الأطفال إلى موطن أهل الأم، ولهذا فإنهم أن يكونوا مهملين أكثر ما يكون الأطفال الذين يولدون في المدينة من والدين متزوجين.

وإن ما يسعى هذا الكتاب إلى إقراره هو أن التغيرات التي تمر بها في هذه الأيام مجتمعات غير غربية، ولو أنها في أول الأمر فرضت عليهم، إلا أنها قد أصبحت جوهرية لتحقيق الأهداف التي أصبحت أهدافهم الخاصة، وفي حدود تصرفات الأفراد تبدو هذه العملية استجابة لفرص الجديدة التي تشمل حرية المرء في اختيار طريقه في الحياة، وحريته في

التصرف في مكاسبه الخاصة. وتسعى النساء، كما يسعى الرجال، لنيل هذه الحرية في الأقطار غير الغربية، كما هو الحال في الأقطار الغربية، وما زلنا نسمع من الغرب أن كثيرا من الناس ينعون هذه الحال، ولكن معظم الغربيين يميلون في هذه الأيام، ولو باللسان فقط، إلى تعضيد حرية النساء، وإن كانوا يخفون في نفوسهم تحفظات عقلية، ومن الحقائق التي يجدر بالناس ألا ينسوها أن هذه الحرية مظهر من مظاهر هجرة نساء الأكسهوزا إلى المدن وحياتهم بها.

وفي معظم المدن الجديدة تظهر المشكلة التي ما زالت مشكلة مألوفة عند الغرب، وهي مشكلة تنسيق الحياة العائلية بحيث تتفق مع النظريات الجديدة لمركز المرأة في المجتمع، وليس للغرب أن يستنكر ما يفعله القوم عندما يحاولون هذا التنسيق [1]. وهكذا نجد أن نساء الأكسهوزا الحضريات أكثر من الرجال ارتباطا وتعلقا بالمدينة، وبالنسبة للنساء يكون عنصر الاختيار في الإقبال على الحياة المدنية، أعظم أهمية من عنصر الضرورة، وتلك الحياة هي طريق النساء وليس لهن طريق غيرها للهرب من مركز القاصر، مركزهن الدائم في الريف. ولكن ليس الطريق أمامهن سهلا،

---

(1) لقد كنت أنا "مؤلفة هذا الكتاب"، من بين الذين يكتبون عن فوضى الحياة في المدن حيث عدم الوازع الحقيقي للقيود القبلية، وحيث لا يوجد ما يحل محلها في المدن. وقد تبين لنا من الأبحاث الحديثة أن المدن الإدارية لها نصيبها – وربما أكثر من نصيبها – من المشاكل الاجتماعية التي هي من خصائص الأحياء الفقيرة في المدن، ومع ذلك فإن الصورة ليست قائمة إلى هذا الحد، فهناك الرأي العام وهناك الأصول المعترف بها للسلوك. وأهم من ذلك أن تلك المشاكل الاجتماعية يجب أن تحمل في مكانها، وهذه المشاكل موجودة ولا مفر من أن تزداد كلما أخذت الأقطار الفقيرة بأسباب التصنيع كحل لمشاكلها الأخرى التي لا تقل أهمية عن هذه المشاكل.

وإنه لكسب لهن إذ يسمح لهن بالوقوف على أقدامهن، ولكن قد يكون ذلك في بعض الأحيان أمرا شاقا إذا دعتهن الضرورة إلى ذلك، وخاصة لأن المرأة من الأكسهوزا –كغيرها من النساء– تريد على قدر المستطاع أن تجمع بين الاستقلال وبين الرباط المناسب من الناحيتين الجنسية والأسرية.

الفصل السادس

أديان جديدة

الدين في المجتمعات الصغيرة هو السحر – الاستجابة التعليم التبشيري – الصدى الدنيوي للتعليم التبشيرى – ديانات المعهد الفني – عبادات الكارجو – الأنبياء الإفريقيون كنائس إفريقية أخرى مستقلة – السحرة وكاشفو السحر.

يعتقد معظم الناس أن شئون البشر تخضع – في شكل من الأشكال – لقوى فوق قوة البشر، ويقولون في حديثهم العادي إن هذه القوى خارقة للطبيعة، ولكن بعض المؤلفين الذين يكتبون عن المجتمعات الصغيرة يرفضون هذه العبارة على أساس أن الناس في تلك المجتمعات لا ينظرون إلى هذه القوى على أنها خارجة عن الطبيعة، ويفضل أولئك المؤلفون عبارة أخرى مثل "وراء البشرية"، وهناك تمييز له في الأبحاث الخاصة بمثل هذه المعتقدات تاريخ أطول، وهو التمييز بين الدين والسحر، وما يجدر ذكره أن اسم سير جيمس فريزر[1] مرتبط بوجه خاص بفكرة انتقال الإنسان

(1) سير جيمس فريزر (Sir James Frazer) أنثرويولوجي اسكتلندي (١٨٥٤–١٩٤١) ومن أشهر كتبهThe Golden Bough، ويعتبر كتابه هذا دائرة معارف أنثروبولوجية ويقع في ١٢ مجلدا، وقد صدر له ملخص في مجلد واحد، ومن كتبه أيضا (١٩٨١). "" Folklorein Old Testament

من مرحلة كان فيها يعتقد أنه يستطيع أن يؤثر في القوى الطبيعية بوسائل سحرية إلى مرحلة يدرك فيها الإنسان أنه يجب عليه أن يتطلع إلى قوة إلهية، وبهذا وجد الدين.

ولا ريب أن هناك فكرة شعبية عن العقائد والأفعال التي يمكن أن توصف بأنها سحرية، وأنها من الناحيتين العقلية والخلقية أحط من تلك التي تنسب إلى الدين، وهي فكرة تفق مع المجمعات التي تفرض فيها الكنيسة على الناس بمجموعة من الأصول الفقهية، ولكن هناك أفكارا أخرى متداولة بين الناس بشأن الصلات بين البشر والقوى التي توصف بأنها "وراء البشرية" وهي صلات لا تقرها الأصول الفقهية الرسمية، وقد ميز الباحثون الأحرار في شئون المجتمع بين الدين والسحر، ومنهم دوركهايم، وهم يعتبرون الدين أعلى مرتبة من الناحية الخلقية، ويرى مالينوفسكى[١] أن الاثنين مظهران لحاجة البشر إلى الاطمئنان إزاء القوى التي لا يستطيع الإنسان أن يسيطر عليها، وقد اهتم مالينوفسكي بالبحث عن السبب في أن تلك العقائد والأفعال ترى في شكل من الأشكال في كل مجتمع.

وكذلك ميز مالينوفسكى بين الدين والسحر، ولكنه بنى قوله على أسباب غير تلك التي اعتمد عليها دوركهايم. ولم يبد دوركهايم اهتماما بالسحر، وعنده أن السحر في جوهره مضاد للمجتمع، في حين أن الدين

---

(١) سبق أن أشرنا إلى أن مالينوفكى كان أستاذا لعلم الأنثروبولوجيا في جامعة لندن وأنه من أصل بولاندي، وقد توفي سنة ١٩٤٢ وأنه كان عظيم الاهتمام بدراسة المجتمعات البدائية. وسبق أن أشرنا أيضا إلى أن دوركهايم عالم اجتماعى فرنسي توفي سنة ١٩١٧ وكان يعني بالأبحاث الدينية (المترجم)

يدعم النظام الاجتماعي عن طريق الحفلات العامة، وقد اعتقد مالينوفسكي أن كلا من الدين والسحر له مهام اجتماعية، ولكن السحر كانت تعنيه أهداف محددة، بينما شعائر الدين تعتبر غاية في ذاتها فإن معظم الناس متفقون على اعتبار الاحتفالات العامة دينية.

وإذا كانت الأفعال الروحية التي يؤديها الفرد بنفسه قد تعتبر سحرة، فإذا نقول نحن عن الصلاة الخاصة، ولا ريب أنه من الصواب القول بأنه كلما زادت سيطرة الإنسان على الطبيعة بفضل تقدم المعارف العلمية، أصبح الدين اكثر اهتماما بالقيم الخلقية وأقل اهتماما بالتوسل إلى القوة الإلهية من أجل التدخل في شئون البشر، ومع ذلك الشعائر المسيحية العامة تشتمل على كثير من الابتهالات المعينة..

ويعترف الأنثروبولوجيون اليوم بأننا - ولو أن المرء يمكنه أن يقول عن شعيرة من الشعائر قولا معقولا إنها تسودها الناحية الدينية أو الناحية السحرية– لا نستطيع أن نضع مقياسا صحيحا الفصل بين الدين والسحر فصلا تاما، ولذا يظن بعضهم أنه من الأفضل أن نستعمل عبارة "دين سحري"، لمجموعة من النشاط المعقد، الذي يقوم على عقائد مرتبطة بطبيعة القوى التي تكمن وراء البشرية، وهو النشاط الذي يعمل على تنظيم علاقة الإنسان بتلك القوى.

الدين في المجتمعات الصغيرة:

المهم بالنسبة للجامعات ذات التكنولوجيا البسيطة، أن مثل هذه المعتقدات تعطي في العادة صورة عن العالم باعتباره نظاما خلقيا نخضع فيه

قواعد السلوك الأوامر تأتي من قوة وراء البشرية، وفيه ينبغي أن يجئ الخير في أثر العمل الصالح، وبالطبع يواجههم الواقع، كما حدث لصاحب سفر أيوب، وهو أنه في بعض الأحيان لا تكون هذه النتيجة أمرا لا مفر منه، ولكن لكل نظام من المعتقدات جوابه على مثل هذه المشكلة.

والصورة النموذجية لهذا العالم هي أننا نعتقد أنه مسكون بأرواح يمكن أن يعتمد الإنسان على طبيعتها الخيرة، بمعنى أن أي نوع من النكبات التي تحل بالإنسان، يمكن أن ننسبه إلى حرمان الإنسان من عطف تلك الأرواح، ويضاف إلى ذلك أن هناك طائفة من أعمال يعتقد الناس أنها تنزل بالمرء العقاب الذي لا مفر منه في شكل مرض، دون أن يكون لأي شخص دخل. وفي العادة أشمل هذه الأعمال الذنوب التي يكتسبها المرء بسبب الاعتداءات الجنسية، ولكن هناك من يعتقد أيضا أن هذا النوع نفسه من العقاب الشعائري ينزل بالمرء إذا صدرت منه بعض أعمال لا إرادية، أو تصرفات ليس لها مغزى خلقي، وهذه المصادر التي يمكن أن تجلب على المرء العقاب في شكل مرض أو نكبة أخرى، مهما يكن مداها لما عندهم قدر مماثل من التفسيرات الممكنة، وتبعا لذلك لما وسائل يمكن التوسل بها لإصلاح الخطأ الذي يقع فيه الفرد.

وبالطبع لا تستطيع هذه التفسيرات أن تحل في الواقع المشاكل التي تستلهم هذه التفسيرات من أجلها، ولكنها تستطيع أن ترفع عن كاهل المرء عبء الآلام التى يعانيها، دون أن يكون هناك أمل في الشفاء منها، وفي بعض الأحيان يقول المبشرون إن القوم الذين يؤمنون بهذه المعتقدات إنما يعيشون في خوف دائم من القوى الشريرة، وليس هذا هو التفسير

الذي يقبله الأنثروبولوجيون سواء المسيحيين المؤمنين أو غيرهم، من الذين يعيشون بين أولئك القوم.

ولكل قوم آلهتهم الخاصة، ولو أنهم قد يؤمنون بالله خالق خلق العالم كله، ولكنهم لا يعتقدون أن عليهم أن يلزموا جيرانهم بعبادة الإله الذي يعبدونه ولو أن الأخبار التي تأتينا من إفريقية تشير إلى أن الشعوب النيلية "النيلوت" تؤمن بالإله الخالق كمعبود رئيس لهم، فإن الواقع أن هناك كثيرين غيرهم لا يوجهون إليه إلا القليل من اهتمامهم، بل يوجهون شعائرهم الدينية إلى أرواح أجدادهم خاصة، وإذا كان لهم نظامهم السياسي بزعامة رئيس منهم، فإن أجداد الرئيس تستطيع – حسب ما يعتقدون – أن تهتم بمصالح الجماعة كلها. وفي هذه الحالة يتجه الرئيس في شعائره الوطنية إلى أولئك الأجداد، وقد تكون هناك آلهة وطنية أخرى، ويكون الرئيس مسئولا عن نفقات كهنتها ومعابدها، ومثل هذه الديانات هي في جوهرها ديانات خصوصية وإن شئت فقل أنها وطنية، وترتبط أغراض تلك العادات بمجموعات وراثية خاصة أو بقاع معينة، ولا تستطيع تلك العبادات البقاء خارج حدود هذه المجالات المحدودة.

أما الشعائر التي تقام من أجل الشعب كله والتي يحضرها الجميع، أو على الأقل ذلك هو مثلها الأعلى إنما تؤدي مهمة تأكيد وحدتهم، سواء عن طريق القاعدة التي تنص على أن المنازعات يجب أن يتم فيها الصلح قبل الاحتفال الوطني، أو عن طريق الحفلات التمثيلية التي يقوم بها الزولو، عندما يحتفلون بباكورة ثمارهم للتعبير عن انتصار رئيسهم على أعدائه. والغرض الواضح من هذه الحفلات أنهم يقدمون الشكر إلى

أجدادهم من أجل الحصاد، ويلتمسون منهم البركة لمستقبل شعبهم وماشيتهم ومحاصيلهم، وقد يتوهم المرء أن هذه الشعائر المتكررة هي التي تجعل العالم يسير في طريقه العادي.

وهناك شعائر أخرى يقيموها عند النكبات، ويحتمل أنهم يفسرون نكبات مثل الجفاف والأوبئة بتقصيرهم في المحافظة على العبادات العامة، وقد يفسروها في الأزمة الحاضرة بمخالفة تقع منهم للعادات المألوفة، ما يؤذي أناسا ينطقون بلسان الأجداد، وهذا العمل بمقتضى أن تقام شعائر عامة في أماكن مناسبة، ولكن الأمر الذي يثير قدرا أكبر من الاهتمام، والذي لا شك في أنه أبعد عن أفهام العامة، ذلك الأمر هو نوع التفكير الذي يفسرون به المصائب التي تحل بالشخص، ومن خصائص الدين عند المجتمعات الصغيرة، أنهم يعتقدون أن أنواعا كثيرة من المصائب التي تحل بأشخاصهم، ترجع إلى كائنات لها شخصيتها.

فعندما يكون الرجل مريضا أو عندما تكون المرأة عاقرا، فإنهم يستدعون الطبيب المختص ليكشف عن السبب بطريق التنجيم، ثم يصف العمل المناسب، وقد يظن الإفريقيون أن هذا هو الميدان الرئيسي للنشاط السحري، ولو أنه قد يختلف كثيرا عن السحر النموذجي عند النروبرياند [1] كما وصفه مالينوفسكى، وهناك بعض المختصين بالأمر ينطقون في السر بطلاسم سحرية، فوق الحدائق والقوارب لكي تأتي بمزيد من الخير، ولساحر عندهم وظيفة عمومية، وهي تشبه وظيفة الرئيس عند الزولو،

([1]) انظر الهامش في أول الفصل الأول، والخريطة المرفقة لمعرفة موقع جزر تروبرياند. Trobriand (المترجم)

عندما يتجه بدعائه نحو الأجداد، كما بشبه كاهن آلهة الأرض في بلاد الإيبو في شرق نيجيريا، وهذا يفسر لنا مرة أخرى ما نلاقيه من صعوبة إذا أردنا أن نرسم حدا واضحا بين الدين والسحر.

ويجب على المنجم الإفريقي أن يكشف نوع العمل الذي صدر من المريض، وكان السبب في إثارة غضب شخص معين أو روح من الأرواح، أو تسبب في نزول البلاء الذي لا مفر منه، ولهذا فإنهم عندما يستشيرون المنجم يتعرضون للكشف عما في ضمائرهم، وإلى إعلان أعمالهم وأعمال الآخرين، وهي أشياء جوهرية عند المنجم لكي يستطيع أن يقرر ما إذا كان المريض قد استحق ما نزل به، والناس دائما يستشيرون المنجم، وما يكون بينهم من أخذ ورد، وما يعقب ذلك من أحاديث، كل ذلك له نصيب مهم في صيانة القواعد الاجتماعية. وقد تكون هناك دائما بعض حالات يتمسك فيها المصاب بأنه كان على حق فيما فعل، وأن له في ذلك حسب رأيه ما يبرر عمله، بل ربما لا يستطيع جيرانه أن يروا الخطأ الذي وقع فيه، واستحق من أجله ما يعانيه من آلام. ولمثل هذا الموقف مشكلة الشر في أبسط أشكاله يرد الدين الإفريقي بالجواب، وهو الاعتقاد في السحر، فهناك في مكان ما أناس يؤذون جيرانهم، لا لسبب إلا الحقد الكامن في نفوسهم، وأولئك هم السحرة.

السحر:

هذا هو جوهر الاعتقاد في السحر حيثما وجد، وإن إدراك المرء لهذا الجوهر بالنسبة لباحث الاجتماعي لأعظم أهمية من أن ينسب المرء إلى

ديانات أصبحت اليوم بالية تفاصيل معينة عن الصورة التي ترسمها مجتمعات خاصة لسحرة. في القرن السابع عشر في إنجلترا كانوا يتخيلون الساحرة وقد ركبت فوق مكنسة، وفي بعض أنحاء تنجنيقا في القرن العشرين يتصورون السحرة وهم يطيرون في شكل ثعابين ضخمة (غير مرئية). ومع اختلاف هذين الزمانين والمكانين فإن شأنهما واحد السبب الجسم في نزول العذاب بإنسان لم يرتكب ذنبا. وفي إنجلترا في القرن السابع عشر كان لا بد أن يؤمن الناس إيمانا رسميا بالسحرة، لولا أنهم في ذلك الوقت كان لديهم اعتقاد رسمي في الشيطان، وإنه لأكثر مشقة علينا أن نفسر انعدام السحر في مجتمع ما من أن تفسر وجوده.

أما عن الإفريقيين فإن اعتقادهم في السحر يختلف من مكان إلى مكان من حيث التفاصيل- ما الذي يجعل السحرة سحرة؟ وكيف تعمل قوة الشر في نفوسهم، وكيف نستطيع أن نكشف وجودهم في مكان ما؟ وكثير من الناس يستطيعون أن يصفوا لك ما يجب أن يكون عليه السحرة من شكل، يصفون لك مسلكهم.. وفي العادة يصورون الساحر في صورة شخص بغيض، لا يحب جيرانه ويظن في الناس دائما ظن السوء.

وقد يتصور بعض الناس باستمرار أن شخصا ما يسحرهم، ولكنهم في العادة هم الذين يرى الناس أنهم من السحرة (والسحرة من جنسين ذكور وإناث). ويمثل ذلك أولئك الذين يظنون أن الناس يبغضوهم، يكونون في الغالب أنفسهم أكثر ميلا إلى أن يبغضوا غيرهم، وفي بعض الأماكن نرى أناسا يتهمون علنا بأنهم يمارسون السحر، وفي أماكن أخرى يتكلم الناس عنهم وراء ظهورهم، وفي بعض الحالات بنسب الناس ما يحل

بهم من مصائب إلى سحرة مجهولين ويندر أن يذكروا اسما معينا.

ومن الأمور التي تبعث أعظم الاهتمام، نوع العقيدة التي تقول إن السحر عبارة عن أن شخصا يتوسل بغير حق ببعض القوى، التي هي نفسها القوى التي يمكن لشخص آخر أن يتوسل إليها بطريق الحق. وبهذا تنظر جماعة اللوجبارا في جنوب غربي أوغندة إلى مجال الجزاءات التي ترسلها عليهم قوي وراء البشرية من أجل السلوك، وعندهم أن أفرادا معينين وهم أكبر السلالة سنا، لهم الحق في أن يستنزلوا غضب الأجداد على كل من لا يقدم لهم الاحترام، أو الذين يجلبون الشقاق بين أفراد السلالة.

وهم يفعلون ذلك لا بطريق دعوات رسمية، ولكن بمجرد التفكير في غضبهم، وهذا يجعل الأجداد يغضبون بدورهم، ويبعثون المرض إلى من يرتكب هذه الأخطاء، وهم يعبرون عن غضب الأجداد بالاسم نفسه الذي يعبرون به عن غضب الساحر، وهم يعرفون الساحر بأنه شخص لا يحق له أن ينزل المصائب على الآخرين، ولو أنه يستطيع ذلك. وفي هذا المجتمع الذي يتكون من سلالات مستقلة بذاتها، والذي يخلو من مؤسسات قضائية حكومية، يستمد رئيس السلالة سلطته من حقه وحده في أن يتصل بالأجداد عن طريق العبادة المنظمة، أو عن طريق قربان يقدمه من أجل أفراد من السلالة يتبين أنهم أذنبوا في حق الأجداد، ومثل هذا الرجل عندما يبلغ سنا كبيرة، يحدث أن ينازعه السلطان رئيس لفرع آخر من السلالة نفسها، وهو شخص يسعى للحصول على الاستقلال الذاتي لمجموعته.

وهذا النزاع يتخذ شكل ادعاء يقول به الرجل الآخر بأن له الحق الذي لا ينازعه فيه أحد في استشارة المنجم وتقديم القربان الذي يوصى به. وقد شاهد الدكتور ج مدلتن الأنثروبولوجي الذي عاش بين اللوجبارا، نزاعا من هذا النوع استمر زمنا طويلا. وقد حدث في أثناء هذا النزاع أن مرض الجماعة ولد، واتفق الرأي من كل جانب على أن الرجل العجوز الذي نازعوه سلطانه هو الذي سبب المرض، أما الرجل العجوز نفسه فقد ادعى أنه إنما استخدم غضب الأجداد في إنزال العقاب من لم يحترموه، وقال خصمه إن الرجل قد سحر الولد، ومن هذا نرى أن عملا واحدا قد فسروه بهذين التفسيرين في وقت واحد. فإذا كان الرجل العجوز لا يزال معترفا به كرئيس للسلالة فله الحق في أن يجلب المرض إلى الولد، ولكن إذا كان أهله البعيدون قد أصبحوا مستقلين عن سلطانه، فهو بالنسبة لهم شخص غريب، ولهذا لا يحق له أن يجلب للولد المرض، ويكون بذلك ساحرا، وهذا من أعجب الأمثلة التي توضح أنه من الممكن إعطاء تفسيرين متبادلين، ما يجعل مثل هذا النظام مغلقا على نفسه تماما، بحيث يسمح بإعطاء تعليل مناسب لكل حالة حسب وجهة نظر أولى الشأن جميعا.

أما بين التياكيوزا (في غرب تنجنيقا) حيث يعتقد الناس أن السحرة تطير في الهواء فوق ثعبان ضخم غير منظور، فالشائع أن الناس الصالحين يقاتلون الحرة، وهم أيضا مثلهم يطيرون فوق ثعبان ضخم غير منظور، وانتقد الناس أن لكل منهما قوة من نوع واحد، وهي قوة يمكن شرعا توجيهها ضد قوم أجرموا ضد الرأي العام للجماعة. ويعتقد النياكيوزا أن

"نفس الرجال" وهو الزفير الذي يخرج مع همسات الغضب، يحرك هذه القوة ضد المذنب، وهكذا يكون هناك دائما تفسيران للمرض فإما أن المصاب ضحية بريئة من ضحايا السحر، وهو ما يحتمل أن الشخص نفسه وأصدقاءه يقولون به، وإما أنه ينال جزاءه الحق على ما قدمت يداه.

الاستجابة لتعاليم المبشرين:

كان التوسع في السلطان السياسي الأوربي في إفريقية والمحيط الهادي مصحوبا الإرساليات المسيحية، وفي بعض الأحيان كان نشاط الإرساليات سابقا له، وكان رجالها رسل دين يقدمونه على أنه الدين الحق الوحيد لجميع سكان العالم. وفي أول الأمر كان لهم بعض النجاح البارز، وذلك عندما اعتنق المسيحية رؤساء جعلوها دينهم الرسمي، وعند ذلك أوقفت الشعائر العامة القديمة، ونسي الناس الأساطير التي تصل بها، وفي بعض الأحيان دمروا النصب والأصنام التي كانت تستعمل في تلك الاحتفالات.

ولعل المبشرين أنفسهم يعترفون أن قبول الناس للمسيحية لم يكن أساسه في أول الأمر الاقتناع العقلي أو على الأقل الاقتناع النفسي، وإذا حكم الناس على أحد المبشرين بأنه رجل صالح، واكتسب تبعا لذلك نفوذا كبيرا، فإن الحكم في هذه الحالة يقوم على أساس نظام قائم للقيم، فالبشر رجل طيب إذا كان صديقا لهم وكان مجلبة للخير، وبمثل ذلك يستطيع الناس، على أساس القيم الموجودة أن يحكموا بأن إله المبشرين أقوى من آلهتهم المحلية ومن الأرواح.

وإذا أردنا للمسيحية تفسيرات تقوم على درجة أعظم من المعرفة

فيجب علينا أن ننتظر جيلا تاليا (من الإفريقيين)، وفي بعض الأماكن كان علينا أن ننتظر مجيء مبشرين أكثر تنورا، وكما يحدث في كل دين، كانت التفسيرات المتنورة دائما تأتي عن طريق الأقلية المتعلمة.

وقد حكم شعب تاهيتي على المبشرين الأوائل حكما يتفق مع ما تجلبه صلواتهم من خير للجزيرة. وقد كتب أحد المبشرين في مذكراته: والناس عامة يضحكون ويهزءون بنا، ويقولون إنهم قد سمعوا هذا من قبل، ومع ذلك فلم ينالوا خلاصا معه، وها هم يموتون كما كانوا يموتون [1] وبهذا الحكم نفسه، ولكن بمعنى عكسي، سأل الساموي (من جزيرة ساموا في المحيط الهادي) وكان أول من أدخل المبشر إلى الجزيرة: هل تستطيع ديانة هؤلاء الرجال البيض المدهشين أن تأتي بشيء أكثر من الحكمة والطيبة؟ وكان السبب في سؤاله هذا ما عند قومه من ملابس متنوعة الأشكال. وأضاف: وانظر إلى فئوسهم وإلى منصاتهم وإلى غير ذلك من ممتلكاتهم أليسوا أغنياء؟ [2] وقد سجل لفنجستون في خطاب له ما قاله إفريقي بعد أن خير تعليم المبشرين شيئا ما: يجب أن أكون صريحا معك، كنا نحبكم أكثر لو أنكم تاجرتم معنا ثم تركتمونا لشأننا، دون أن تسببوا لنا الملل باستمرار وعظكم لنا بكلمة إلهكم [3].

والواقع أن المبشرين، حتى عندما كانوا يعملون بعيدا عن حماية السياسة البريطانية في الأيام الأولى من القرن التاسع عشر، كان الناس

---

(1) Quoted by B. Morrel: Britain in the Pacific Islands, 1960- P37

(2) williams: Narrative of Missionary Enterprises, P 39.

(3) D. Chamberlin, ed: Some Letters from Livingstone 19 ٤0- P 205.

يخلطون بينهم وبين قوة الأوربيين عامة، من حيث سفنهم العظيمة وأسلحتهم النارية وغير ذلك، ولا شك أن بعض الذين اعتنقوا المسيحية، وربما كثير منهم، اعتقدوا أن هذه المعدات الفنية منحة من إله أقوى من أي إله لديهم، وأنه يمكن لأهل تلك الجزيرة "تاهيتي"، أن يحصلوا على مثل هذه المنحة إذا اتبعوا الشعائر الصحيحة والأوامر الخلقية.

وليس معنى هذا أن ننكر ما للحب الأخوي من أثر خلقي، وليس هذا في الواقع غريبا عن القيم والسائدة عند الأمم غير المسيحية، ولكن عندما اعتنق المسيحية أحد رؤساء تلك الجزر، وطلب من رعيته أن يفعلوا مثله، كان الدافع إلى ذلك حساب القوة والمقدرة النسبيين بين إلهه وإله المسيحيين. ومن ذلك أن بوماري رئيس تاهيتي، بعد أن هزمه أحد أعوانه في موقعة حربية، طلب تعميده المسيحية، وعندما انتصر في الموقعة التالية انضم أعداؤه وحلفاؤه من أهل الجزر المجاورة إلى المسيحية، وفي جنوب إفريقية، حيث كان المبشرون يعملون بين أناس لهم إلمام أكثر بالنشاط الأوربي رحب الناس بالمبشرين، لأنهم علموهم القراءة ولأنهم يستطيعون إبداء المشورة إلى رؤسائهم في معاملاتهم مع غيرهم من الأوربيين.

ويمكننا أن نجد للوصف الذي كتبه تشابيرا عن آثار إدخال المسيحية إلى جماعة تسوانا (جنوب إفريقية) ما يقابله في كثير من الأجزاء الأخرى من العالم، وهو يرينا أن هذا الأمر كان له صدى بعيد في مجال الشئون الدنيوية، ولهذا أثر في حياة عدد من الناس أكبر بكثير من الأقلية المتمسكة بالكنيسة، ومعظمهم مسيحيون لا يقلون إخلاصا عن أية طائفة مسيحية أخرى.

وفي الأقطار التي أصبحت فيها المسيحية الدين الرسمي، استخدم الرؤساء سلطتهم في القضاء على العادات التي لا يوافق عليها المبشرون سواء بين الذين اعتنقوا المسيحية أو بين غيرهم، ومن ذلك أن رؤساء تسوانا حرموا تعاطي الجعة ودفع المهر للعروس ومراسم استقبال الرجال[1] وكانوا يعاقبون من يباشر عملا من أتباعهم يوم الأحد، واستعملوا حقهم في تجنيد العمال منهم لبناء الكنائس.

أما سكان جزر بولينيزيا فقد أحرقوا المعابد والنصب التي كانوا يتعبدون بها، وحرموا تعدد الزوجات والرقص والوشم، على اعتبار أنها من شئون الوثنية، وفي تاهيتي اشتكى الرئيس من أن الناس لا يطيعون القوانين التي يضعها لهم، وهم يدعون أن هذه القوانين قد ذهبت أيامها بذهاب الدين القديم ولهذا اضطر المبشرون إلى وضع قوانين جديدة، وعقبوا على ذلك بإنشاء جمعية تشريعية تجتمع كل سنة، ثم وضعوا القوانين وأنواع العقوبات التي تطبق في مختلف الجزر، وقد أصبحت هذه القوانين تطبق على جميع السكان، سواء منهم من اعتنقوا المسيحية أو غيرهم.

ومن الناحية العملية، فيما يختص بقبول السكان الوثنيين لديانات جديدة تفرض عليهم على هذا النحو، لم يكن ذلك جماعيا إلا في النادر، وقد تنجم عن الاختلافات الدينية نتائج سياسية مهمة، كما كان بين التسوانا إذا استطاع متنافسون من أجل السيطرة على الحكم، الحصول على التعضيد من القوم الذين يعترضون على القضاء على العادات

---

(1) مراسم "استقبال الرجال" هي حفلات تقام احتفالا بانتقال الشبان من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة وهي ترجمة لعبارة: Initiation Ceremonies المترجم

التقليدية، وأحيانا يحصلون على تعضيد القوم الذين يريدون أن يذهبوا في ذلك إلى مدى أبعد. ونستطيع أن نرى هذين الاتجاهين في زعيم النجواتو (في بتشوانا لاند) واسمه كاجاما، وقد عمد مسيحيا في حياة والده، ورفض بإباء أن يشترك في الحفلات القبلية. وفي النهاية ثار ضد والده وطرده من البلاد، ولما أصبح رئيسا اتخذ سياسة الحزم في تحريم العادات الوثنية، ولكن عندما شعر بالخطر من أن كثيرين من رعاياه قد ينسحبون بعيدا عنه ألغى أمره بتحريم تعاطي الجعة[١]

ويقول تشابيرا: إن المتنافسين على رئاسة الجماعة يمكنهم الآن استغلال وعدم للناس بأن يعيدوا لهم العادات التي سبق تحريمها، وإنه لتعليق ساخر على جهود كجاما بأن نسبة المسيحيين بين النجواتو (التابعين له) هي أقل نسبة في أي قبيلة من قبائل التسوانا.

وقد قامت أيضا في بتشوانا لاند متاعب سياسية عند ما أراد أحد رؤسائهم أن يبسط سيطرته على الكنيسة، كما يسيطر على غيرها من نواحي النشاط في بلاده، أو عندما قام أشخاص من أصحاب المراتب العالية أو من لهم نسب ملكي وكانوا قد أصبحوا من موظفي الكنيسة يعضدون البشر المحلي في نقده السلوك الشخصي لأحد الرؤساء.

أصداء دنيوية لتعليم المبشرين:

لقد امتد تأثير الإرساليات المسيحية حتى شمل ميادين أكثر اتساعا

(1) Christianity & the Tswana " Journal of The Royal ،Schapera , I. Anthrolol Institule, 1958 Vol 1P 6.

من عضوية الكنيسة، وذلك لأن هذه الإرساليات استمرت زمنا طويلا الوسيلة الوحيدة في أجزاء كثيرة من العالم لإعطاء كل تعليم ممكن. وتبعا لذلك كانت السبيل الوحيد للتمتع بالفرص الجديدة للاقتصاد التجاري وما يلحق به من مؤسسات. وقد اعتمدت جميع الدول الاستعمارية، ما عدا فرنسا، على تلك الإرساليات لوضع أسس التعليم المدرسي. وقد ظلت الأقطار التابعة لتلك الدول زمنا الوضع طويلا وليس بها إدارة تعليمية غير تلك الإرساليات، ولم يكن في إمكان الإرساليات من الناحية العملية أن نعطي عادة تعليما مجانيا، إلا في أقل مستوى من التعليم. وحتى إذا لم يكن مطلوبا من الآباء أن يدفعوا مصاريف التعليم فإن عليهم أن يزودوا أبناءهم بالأقلام والكراسات (أو ألواح الإردواز). وأن يكون ملبسهم في المدرسة أفضل مما يلبسونه عندما يرعون الماشية أو يلعبون في القرية.

وهكذا كانت المدرسة – وهي الطريق الوحيد لزيادة الدخل– أيضا المكان المناسب للأطفال الذين يكسب آباؤهم دخلا يزيد على المتوسط، أما فيما يختص بالتعليم الثانوي فإن مقدرة الآباء على دفع تكاليف التعليم تكون من خصائص طبقة اجتماعية جديدة.

وربما لم يكن هناك مفر بالنسبة للإرساليات أن يتجه تعليمها إلى تفسير طريق الحياة عند المسيحيين حسب بيئة الموطن الذي نشأ فيه رجال تلك الإرساليات، وبطبيعة الحال لم يكن المبشرون هم الأوربيون الوحيدون فيما وراء البحار الذين يحكمون على مدى تقدم الإفريقيين نحو المدنية بنسبة أخذهم بالمظاهر الخارجية للثقافة الأوربية، ولكن الوصول إلى هذه

الغاية يحتاج إلى دخل نقدي، وهو في معظم الأقطار دخل أعلى بكثير من متوسط الدخل عند الإفريقيين. ولعل ماكس فيبر[1] قد يرى أن الخلق البروتستانتي يحث على العمل للحصول على هذا الدخل، ولكني أشك في أن هناك فرقا كبيرا بين الإرساليات الكاثوليكية والبروتستانتية من حيث تأكيد كل منها كسب المال وتحسين المستوى في المسكن والملبس. ولا أقصد بكلامي هذا أن أثير الخيال بشأن الكوخ الإفريقي حيث يربطون الماعز إلى العمود الأوسط في الكوخ، وحيث يخرج الدخان من بين القش، ولكن ما أقصده هو أن عضوية الكنيسة قد أصبحت في بعض الأماكن تعتبر من الأشياء المرغوب فيها الأشخاص الذين لهم دخل كبير، كما أقصد أن في بعض الأماكن لا بد أن يكون للمرء دخل كبير إذا أراد أن يعيش في مستوى يتناسب مع عضوية الكنيسة.

وهذه التفرقة ليست في كل مكان واضحة بدرجة واحدة؛ ففي بتشوانالاند كما يقول تشابيرا، لا توجد علامات ظاهرة تميز المسيحيين عن الوثنيين، إذ إنهم يختلطون بحرية في حياتهم اليومية، كما يحضرون حفلات بعضهم بعضا، ولكن التمييز المهم هو في القيود التي تفرضها عضوية الكنيسة على السلوك، ولكن لا يستطيع المرء أن يستنتج من الظواهر الخارجية مدى مراعاتهم لهذه القيود.

---

[1] ماكس فيبر عالم اجتماعي ألماني (١٨٦٠- ١٩٢٠) كان أستاذا بجامعة برلين، وله مؤلفات كثيرة منها: « مقالات في علم الاجتماع (بالألمانية وترجمت إلى الإنجليزية)، ومنها،، Theory of Social, Economic Organization وهو أيضا مترجم إلى الإنجليزية. (المترجم)

ونحصل من جنوب إفريقية على أغرب قصة عن التفرقة الكاملة بين المسيحيين والوثنيين، وذلك هو الانقسام إلى طائفة الحمر، وطائفة المدارس، في المناطق الإفريقية في ولاية الرأس، الذي سبق أن درسناه بالنسبة إلى اتجاه كل منهما نحو حياة المدن. ولكن ما يستحق الاهتمام هنا أن كلا منهما يعتبر نفسه أفضل من الآخر خلقا. وليس الفرق المهم بينهما هو مقدار الدخل الذي يحصل عليه كل منهما، ولكنه الفرق في النواحي التي ينفقون فيها دخلهم، فطائفة المدارس يقدرون ما للمظهر الخارجي في نظام المعيشة المتمدينة من قيمة، في حين أن الحمر يفضلون أن ينفقوا أقل ما يمكن على الملابس وأثاث المنزل، ويقتصدون المال البناء بيت الأسرة في الريف وتزويده بالماشية.

وهناك اختلافات علية كثيرة في مدى استعداد المسيحيين وغير المسيحيين التكوين مجتمعات منفصلة بعضها عن بعض، وفي العادة يقوم في جوار محطة الإرسالية مباشرة قرية جميع سكانها من الذين ينتمون إلى الكنيسة، وخاصة إذا كانت الكنيسة تملك الأرض ويمكنها أن تختار من يقيم عليها. وقد كانت سياسة المبشرين الكاثوليك في الكونغو البلجيكي – سابقا – أن يطلبوا ممن يعتنقون المسيحية أن يهجروا مساكنهم الوثنية وينضموا إلى القرى المسيحية الجديدة، وإذا لم تجد الإرسالية، كما حدث في هذه المرة، تعضيدا من السلطة الإفريقية، فقد ينشأ من ذلك نوع جديد من النزاع السياسي.

وقد اتهمت الإرساليات في الكونغو بأنها تشجع الإفريقيين على الخروج عن طاعة الرؤساء، وبحكم الظروف اعتبر الناس الإرسالية ملجأ

يلجأ إليه الأفراد الذين يقاسون من قسوة القواعد التقليدية، وخاصة قواعد الزواج التي تستنكرها كثير من الإرساليات المسيحية. وقد تهرب الفتاة إلى الإرسالية لتحتمي بها هربا من زوج لا ترغب فيه، ولا شك في أنها بعملها هذا تخرج على صناعة والدها، وعلى طاعة الرئيس، ولكن الإرسالية تضطر، حسب القيم التي تدعها، أن تقدم إلى أمثال تلك الفتاة المعونة والحماية. وقد يؤدي ذلك إلى منازعات قضائية، وقد تظل هذه المنازعات معلقة زمنا طويلا، إذا كانت الإدارة الأجنبية تريد أن تكون على الحياد.

ديانات العهد الألفي[1] :

يمكننا أن نقول إن هذه التغيرات هي صدى دنيوي للتعاليم الدينية التي تبثها الإرساليات. على أنه قد كان للعالم الغربي أثر قوي في كل مكان تقريبا من القارة الإفريقية، وقد ظهر في أعقاب الاستعمار الغربي حركات دينية يتزعمها أنبياء يدعون نزول الوحي عليهم مباشرة. وقد أنكر بعضهم إنكارا صريحا الدين الذي يعلمه المبشرون للناس والبدع التي يدخلها الحكام المستعمرون. ولكن أغلب أولئك الأنبياء يسعون إلى وضع عقائد المبشرين في أشكال جديدة أكثر انسجاما مع القيم والأماني التي يؤمنون بها هم وأتباعهم. ومن خصائص هذا الطراز من العبادات الجديدة أنها تتجه نحو فكرة المسيح المنتظر، ولكن في أغلب الأحوال يدعي أنه هو

---

[1] هذه ترجمة « Millenary Religions– وهي ديانات تشير إلى (Millenium)، وهي فترة الألف السنة. ويقصد بها الفترة التي يعود فيها المسيح ليحكم على الأرض، وتطلق أيضا على عهد يسوده العدل والسلام في أي زمان. (المترجم)

نفسه المنقذ أو أنه يسوع المسيح نفسه، ولكنه في حالات أخرى يرفض المسيح على اعتبار أن الله إنما أرسله ليخلص البيض وحدهم.

وفي السنوات القليلة الأخيرة قام عدد من الباحثين في ميادين مختلفة جدا ووجهوا اهتمامهم إلى الظواهر المرتبطة بعقائد العهد الألفي التي تعتمد على ظهور المسيح في ألف سنة. ويبدو أن مثل هذه الأديان قد ظهرت فعلا في أثناء أزمنة من التاريخ المكتوب، لم تقتصر مطلقا على أجزاء العالم التي تعتبر الميدان الخاص بالأنثروبولوجيين، بل إن بعضهم ظن أن كلا من النازية والشيوعية يمكن تفسيرها على أنها مظهر دنيوي للإيمان بمجيء (عصر ذهبي) أي أنها حركات تقوم على عقيدة تبشر الناس بحل جميع مشاكلهم متى أمكن التخلص من العدو، وقد صور الناس العدو في مختلف الأقطار والأزمان بصور مختلفة، ففي العصور الوسطى في أوربا تصور الناس أن العدو هم رجال الدين الذين يملئون بطونهم على حساب الفقراء. وكذلك كثيرا ما كان العدو هو اليهود. وقد استعرض الدكتور مولمان[1] البيانات الإثنوغرافية (وهي الخاصة بالأجناس البشرية) لمثل هذه الحركات في كل من القارات الخمس، كما استعرض طوائف المسيحيين الزنادقة، ووجد أن الخاصية المشتركة بينهما هي ما تشعر به طبقة محرومة من متع الحياة من الحقد ضد أولئك الذين بيدهم الأمر فوقهم، وخاصة إذا كان الذين بيدهم الأمر يعتبرون من الأجانب.

وهذا الوضع الذي هو خاصية الحكم الاستعماري له أمثلة تقابله في

(1) W‹E. Muhlmann: Chiliasmus und Nativismu s, 1961

تاريخ أوربا في الأزمنة الماضية. وبعض الكتاب الماركسيين، في هذا الموضوع نفسه يجدون في هذه الآراء نوعا من الشيوعية والفطرية، التي يمكن تشبهها بالدين (الفطري) الذي يعثر عليه فقهاء المسيحيين بين الشعوب التي تبلغها رسالة المسيح. وإن الدكتور نورمان كوهن الذي بدأ بحثه بأن تتبع سياسة ألمانيا الهتلرية ضد اليهود إلى أصولها القديمة، وجد أن عقائد المسيح المنتظر نشأت في أوربا بين قوم انقطعت الصلات الاجتماعية بينهم وبين أية بمجموعة محلية أخرى، ووجدوا أنفسهم في ظروف لا أمان لهم فيها، وقد لاحظ أن كثيرين منهم وجدوا عضدا لهم بين النساجين الذين كانوا يرحلون من مدينة إلى أخرى[1].

وأن النظر في تلك الحركات، حركات التبشير بالعصر الذهبي، في سياق التاريخ الأوربي القديم، وهي الحركات التي سببت حديثا شيئا من القلق للحكام الاستعماريين في إفريقية نفعا، وذلك أنه يدعونا إلى أن نرفض تفسيرات تقوم على أساس وجود خاصية البدائية في عقلية الشعوب غير الأوربية، وهو أيضا يبين لنا عدم كفاية ذلك النوع من التعليل الذي يعتمد على الاتصال الثقافي، وهذا في أبسط صورة له، لا يزيد في معناه على أنه ما يسبب الاضطرابات الجماعات ذات التكنولوجيا البسيطة، أن نربط بينها وبين جماعات ذات تكنولوجيا أكثر تعقيدا، ارتباطا وثيقا.

وبطبيعة الحال هو ما يحدث فعلا، ولكن لماذا وكيف وعند أية مرحلة يحدث ذلك؟ وهذا الكتاب حاول الإجابة على هذه الأسئلة، ولكن

---

(1) Norman Cohn :The pursuit of The Millenium .1957.

الإجابات التي وردت في الفصول السابقة لا تمت بصلة إلا في القليل إلى ظواهر خاصة بديانات العهد الألفي. وما يذكر في سياق تعليل (الاتصال الثقافي) البسيط، النظرية التي تشير إلى أن هضم العقائد المسيحية شيء يحتاج إلى مران عقلي، أصعب من أن يكون في مقدور بعض والعقول البدائية. وتقول هذه النظرية إن نتيجة ذلك أن القوم لم يسيئوا فهم تلك العقائد ولم يشوهوها فحسب، ولكن قد أدى ذلك إلى اختلال في عقلية أنبياء العبادات الجديدة، وفي عقلية أتباعهم الذين تنتابهم الغيبوبة في أثناء الحفلات التي يقيمونها، وتبدو عليهم أعراض أخرى من أعراض الشذوذ السيكولوجي، والذين يقولون بهذا التفسير إنما يجهلون أن معظم المجتمعات الصغيرة وبعض المجتمعات الأخرى تعتقد أن علامات تسلط الأرواح ضمان على أنهم على اتصال حقيقي بالأرواح، وما الرقصات التي يؤدونها كجزء من شعائرهم، إلا أعمال يقصد بها بلوغ هذا الاتصال..

وهناك فكرة مستمدة من هذه النظرية، وأحيانا تكون جزءا منها، وهي أن رفض الدين التقليدي، قد ترك فراغا لم تستطع العقيدة المسيحية وشعائرها أن تملأه بطريقة فعالة، ويمكننا هنا أن نقتبس المثل الذي يشير إلى ظهور سبعة شياطين أسوأ من الشياطين الأول، ولو أني لا أعرف إن كان أحد قد اقتبسه من قبل، ولكن الواقع أنه ليس هناك فراغ، فعلى الرغم من أن اعتناق المسيحية قد ينجم عن التخلي عن الشعائر العامة السابقة، إلا أنه في الأغلب لم يمس العقائد والفعال التي يستعين بها أفراد بذاتهم في حل مشاكلهم الخاصة.

وما له مغزى خاص، أنه لم تكن حركة واحدة من الحركات التي تبشر

بالعيد الذهبي تهتم حسب بقبول، أو رفض وعناصر معينة من الثقافة، أو من الأشياء المستوردة، أو أشكال من السلوك التي تأثر بها أولئك الذين يجلبون تلك الأشياء. وقد كان العالم الاجتماعي الفرنسى ديلانديز، أول من أشار إلى أن كل هذه الأمور مرجعها إلى العلاقة بين السيطرة والخضوع، وهناك طرق مختلفة لمواجهة الهرب من الخضوع، ويمكن التعبير عن الآراء المتصلة بهذا الموضوع، بالاتجاهات المختلفة عن الأشياء المستوردة، ونحو السلوك الأجنبي، ويستطيع المرء أن يقسم الحركات التي تبشر بالعهد الذهبي على أساس هذه الاختلافات إلى الحركات التي تنظر إلى الماضي، وتلك التي تنظر إلى المستقبل.

ومن بين العبادات التي تبشر بالعهد الذهبي، والتي نشأت في أثناء القرن الماضي، بين الشعوب غير الغربية الخاضعة للحكم الأجنبي، قلة منها تلك التي تنظر إلى الماضي، وأشهر تلك العبادات التي تنظر إلى الوراء، عند الأنثروبولوجيين تلك التي تعرف باسم "رقصة الأشباح" التي كان لها شأن كبير في المدة بين سنتى ١٨٨٠ و١٨٨٩ بين عدد من قبائل الهنود في أمريكا الشمالية. وفي ذلك العهد وقمت أزمة في حياة تلك القبائل، في مدة سنوات قليلة انقرض الجاموس الذي يعتمدون عليه في حياتهم، ومنذ ذلك الزمن حرم عليهم أن يتنقلوا كما يريدون، بل اضطروا إلى البقاء في معازل مخصصة لهم، على أن يستقروا فيها ويصبحوا مزارعين. وساء حظ البعض في الأرض التي خصصت لهم، والبعض الآخر بسبب الطقس، ولهذا اضطروا جميعا إلى أن يعتمدوا على التموين الذي كانت تقدمه لهم الحكومة الأمريكية.

وقد ظهر في ذلك الوقت بين هنود أمريكا الشمالية رسالة مضمونها أن الروح العظيم، في دينهم الخاص، قد غضب عليهم، لأنهم هجروا أساليبهم القديمة، وخاصة لأنهم يهينون الأرض بحفرها. والروح العظيم هو الذي أهلك الجاموس عقابا لهم. وأما إذا شاء الشعب أن يتبع تعاليم التي، فسيكون هناك انقلاب عظيم – زلزال أو إعصار شديد، وبعد ذلك يعود إليهم العصر الذهبي القديم، ثم يعود الموتى ويتحدون مع أصدقائهم من الأحياء، ويظهر الجاموس بوفرة ويقضي على أصحاب الوجوه الذابلة، كما يقضي على كل من لا يدخل في العبادة الجديدة. وكانت الشعيرة الرئيسية لهذه العبادة رقصة لها خطوات موضوعة يجب الاستمرار فيها عدة ليال بطولها.

وفي ختام هذه الرقصة تظهر الأجداد، ولهذا يطلقون عليها "رقصة الأشباح"، وقد أمر النبي أتباعه أن يسود بينهم السلام، وأن يمتنعوا عن كل عمل يؤدي إلى خصام – مثل شرب الخمر والزنا واستعمال عقاقير لإيذاء الآخرين – ثم قدم لهم أدوية، تجعلهم في أمان من رصاص البنادق. وهاتان الظاهرتان الأخيرتان وهما: سحر المناعة، وإلغاء المنازعات من خصائص عبادات كثيرة جدا من هذا الطراز. ولم تكن الفكرة المسيحية عن المسيح كمنقذ للعالم وكصاحب الجزاء الأخير، وما يتبع ذلك من النعيم المقيم، لم تكن تلك الفكرة بعيدة عن تخيلاتهم في رقصة الأشباح. وفي بعض الأحيان يقرنون اسم المسيح بالقيامة المنتظرة، ولكن ما له مغزى خاص في أمريكا الشمالية، كما هو في إفريقية أن الاسم الذي كانوا يتوسلون به لم يكن منقذا للناس من الآثام ولكنه مخلصهم من الأسر.

عبارات (الكارجو):

في منطقة المحيط الهادي تتجه العبادات نحو المستقبل، بمعنى أن المظهر الرئيسي عندهم للنعيم الدائم، هو أن تكون لديهم جميع البضائع التي هي من خصائص المستوى الذي يعيش فيه البيض، ولهذا السبب يطلق عادة على تلك العبادات (عبادات الكارجو)، و(كارجو) هي لفظ دارج يستعمل في جزر المحيط المادي لمختلف أنواع البضائع. وقد يسعى كثير من عباد الكارجو إلى الوصول إلى غرضهم بتدمير الأشياء التي ترتبط بالدين المحلي، وأحيانا يدمرون جميع الأشياء المصنوعة عليه، ولو أن هذه العبادات ظهرت من وقت لآخر منذ أن جاء الأوربيون إلى هذه الأنحاء وسجلوا تلك العبادات، ولكنها كانت سائدة بوجه خاص بعد الحرب العالمية الثانية وفي السنوات التي تلتها.

وقد أوضح الأنثروبولوجيون الذين كانوا يدرسون في غينيا الجديدة في ذلك الوقت، كيف أن استجابة الناس للتعاليم المسيحية، وما كان من خيبة أملهم فيها، هو ما كان منتظرا من أفكارهم السابقة عن الدين، وفي ذلك الإقليم يعتقد الناس أن النجاح في أي مشروع يتوقف على معرفة أسماء الأرواح، التي يجب التوسل إليها وعندهم أن السحرة هم وحدهم الذين يعرفون أقوى هذه الأسماء، وفي مجال هذه الأفكار كان من السهل عليهم أن ينظروا إلى المبشرين المسيحيين على أنهم أناس يعرفون اسم الروح الذي أعطى للبيض قوتهم، ولهذا فإن الذين اعتنقوا المسيحية، ودمروا الأشياء الخاصة بالعبادة القديمة إجابة لأمر التعاليم المسيحية لم يفعلوا ذلك لأنهم يرجعون عن باطل، وأقل من ذلك أنهم يندمون على ذنب ارتكبوه،

ولكنهم يفعلونه لكي يحولوا ولاءهم بطريق رسمي من الروح الضعيف إلى الروح الأقوى، ولكنهم وجدوا بعد ذلك أن أداءهم لشعائر البيض لم يجلب لهم في الواقع قوة البيض، بل على العكس فقدوا ما كان لهم من استقلال ذاتي، وأصبحوا مضطرين إلى دفع الضرائب والعمل عند أصحاب الأعمال من الأجانب.

وفي تلك الظروف التي سادت فيها خيبة الأمل، انتشرت هناك أسطورة تقول إن جميع السلع التجارية، التي ينعم بها البيض تحت أنظارهم، ما هي في الواقع إلا سلع قصد بها الوطنيون في الأصل. لقد صنع هذه السلع أجدادهم في عالم التي من أجل منفعة ذريتهم، ولكنها بطريقة من الطرق قد حولها البيض إلى فائدتهم الخاصة. ولقد انكشف الغيب لكل نبي من أنبياء (الكارجو) وعرفوا أن الأجداد يوشكون أن يعودوا حاملين أحمالا من السلع التي تجعل ذريتهم ينعمون على الدوام من غير أن يعملوا شيئا، وستكون عودتهم سببا في انقلاب في النظام السياسي، بحيث تنتقل جميع مناصب الحكم إلى أيدي أبناء البلاد وفي بعض الأحيان ينتظر أن تشتمل هذه العملية على قتال من أجل السيطرة، ولو أن ذلك لا يكون دائما. وكانوا ينهون أتباعهم أن يستعدوا لليوم العظيم بطرق مختلفة: غالبا بتدمير الأنصاب، وفي حالة من الحالات أمروهم برفض النقود، وتبعا لذلك التعامل مع التجار، وأحيانا بالرقص.. وأحيانا بتهيئة شريط من الأرض تنزل عليه الطائرة أو إعداد ميناء ترسو عليه السفن، وكل من الطائرة أو السفينة ستحمل السلع العجيبة، وفي العادة يتجنبون العمل الذي يقومون به كل يوم، وكثيرا ما يذبحون الخنازير التي يعتمدون عليها في الحصول على

اللحم. والذين ينتمون إلى هذه العبادات غالبا يقلدون الأساليب الأوربية، ومن ذلك أنهم يعيدون بناء مساكن القرية في خطوط منتظمة كأنها معسكر، ومنها أن يتمرنوا على استعمال البنادق أسلحة صورية، ومنها أن يستخدموا أقلام الرصاص والورق، ومنها أن يتصلوا بالأجداد، بالتليفون أو باللاسلكي. وقد نظم بعض زعمائهم حرسا خاصا بهم، وأمروا أتباعهم بالامتناع عن طاعة أوامر الحكومة.

وفي بعض هذه العبادات، يضيفون إلى عقائدهم فكرة أن المبشرين قد رفعوا من نسخة الإنجيل الذي يسلمونه إلى من ينضمون إليهم الصفحة التي تحتوي على السر الحقيقي لقوة البيض. وفي الغالب يطلب المبشرون من أتباعهم أن يدمروا الأنصاب الشعائرية، ولعلهم كانوا يرون أن تلك الأنصاب هي العقبة التي تحول دون مجيد وعهد النعيم المقيم، ولعل تدمير تلك الأنصاب يكون شعارا لانتقال ولاء القوم إلى القوى الجديدة، وإن لم يكن يعني بالضرورة التوبة الخلقية، أو الاعتراف بأن الشعائر الوثنية كانت شرا، وقد جاء في بعض التقارير عن إفريقية أن هناك مثالا يقابل عبادات الكارجو مقابلة تامة، وذلك المثال هو حركة مفونجى (ومعناها قسيس وهي كلمة لا يستعملها إلا البروتستانت) وقد ظهرت تلك الحركة سنة ١٩٤٠ بين جماعة الياكا في الكنغر الأدنى. ولم يكن لهذه الحركة من عمل سوى أنها أمرت أتباعها بتدمير جميع الأشياء التي تستعمل في الشعائر، وأنها تبشرهم بأن أجدادهم سيعودون إليهم حاملين لهم كل أنواع الثروة، ويظهر أن هذه الحركة كانت وقتية، مثلها في ذلك مثل عبادات غينيا الجديدة.

الأنبياء الإفريقيون[1]

ولكن إدخال التعاليم المسيحية إلى إفريقية قد صحبه قيام عدد كبير من الكنائس الخارجة على النظام، تحت زعامة رجال من الإفريقيين، ولم تكن تلك الكنائس كلها تؤمن بالعهد الألفي، وقد استطاعت بعض هذه المذاهب أن تضمن لنفسها البقاء مدة طويلة، ولو أنها بدورها قد تعرض للانقسام، ومن بين الحركات الألفية، وأكثرها مستندات موثوق بها، تلك التي نشأت على جانبى نهر الكونغو الأدنى في فترة ما بين الحربين العالميتين. وترتبط هذه الحركات باسمين هما: سيمون كيمبانجو، وأندريه ماتسوا. أما سيمون كيمبانجو فقد جاء من قرية تقع قرب مدينة ليوبولد فيل، وقد كان معلما بروتستانتيا. وفي أول أمره ظهر على أنه نبي له مقدرة على شفاء المرضى. وقد كان لوالده شهرة في تلك الموهبة نفسها. وفي سنة **١٩٢١**، بعد أن اشتهر اسمه بقليل أخذ جماهير الناس يهرعون إليه مما دعا شركة السكة الحديدية إلى أن تلحق عربات إضافية بالقطارات التي تصل قريبا من قريته.

وكما فعل أنبياء الكارجو أمر كيمبانجو الناس بأن يدمروا التمائم والتعاويذ أو (الفتيش) وهي كلمة تستعمل في غرب إفريقية لكل شيء يعتقد الناس أن له قوة سحرية، سواء أكانت تجلب نفعا أم ضررا، وكان كيمبانجو قد تعلم أن كليهما شر. وكانت في نظمه كذلك، غير أن أكثر اهتمامه كان القضاء على السحر المؤذي الذي رأى فيه – شأنه شأن

---

[1] الأصل هو (Messiahs)، وهي جمع (Messiah) المسياء، وهو المسيح المنتظر كما ورد في التوراة. (المراجع)

معظم الناس في المجتمعات الصغيرة – أس البلاء وباعث الشقاق بين الناس الذين يجب أن يعيشوا في محبة ووئام. وقد كان هذا وحده في تعاليمه الأصلية جديرة بأن يجلب للناس السلام والسعادة الشاملين، وكان كيمبانجو يؤمن بالمبادئ الخلقية التي يدعو إليها المبشرون المسيحيون، من حيث تحريم تعدد الزوجات والنهي عن الرقص الذي يعتبره كثير من الأوربيين شيئا مبتذلا، والواقع أن الإرساليات البروتستانتية نظرت إلى كيمبانجو على أنه حليف لهم.

وفي أول الأمر كان يلقب بالنبي، ولكنه بعد قليل اتخذ لنفسه لقب (المنقذ) وغير اسم قريته إلى أورشليم، و عين لنفسه أحبارا اثنا عشر، وكانوا وأعوانهم يؤدون لأنفسهم عملية التعميد، وكانوا يقولون إن التعميد هو شعارهم لنبذ أعمال السحر والشعوذة، وكانوا يدعون أن إخلاص المرء يظهر في الطريقة التي يسقط بها الماء عن جسمه، فإذا لم تكن توبته صادقة فإن وجهه كله لا يكون مبتلا بالماء عندما يخرج من النهر.

وبعد ذلك أمر كيمبانجو أتباعه أن يخالفوا أوامر الحكومة، وأن يمتنعوا عن العمل عند الأوربيين. وكان في اعتقاده أن هذا العمل سيلزم البلجيكيين بالخروج من البلاد، وأنه حالما يفعلون ذلك يعود إلى البلاد أجدادهم، وقد أمر المؤمنين به أن يطهروا قبور أجدادهم من الأعشاب، وأن يعدوا بها مرات لكي يسير عليها أولئك الأجداد إلى القرية، أما الذين لا يفعلون ذلك، فقد اعتبروا سحرة.

وكما يحدث في مثل هذه الحركات على مدى التاريخ، بلغت الأمور

حدا لم تجد السلطات القائمة عنده بدأ من أن تثبت وجودها. وقد رأى أحد المبشرين الكاثوليك، وكان يقيم في منطقة مجاورة، أن السلطات قد انتظرت أكثر ما يجب، وعند ذلك قبضت على كيمبانجو، ولكنه سرعان ما هرب، وبهذا أثبت للناس مناعته، (ولكن لهذه المرة فقط) وأخذ أتباعه يتطلعون إلى ظهور العهد الألفي للعدل والرخاء الذي ينتظرونه، وبعد ثلاثة أشهر أخرى قبض عليه مرة ثانية، وفي تلك المرة حكم عليه بالإعدام، وخفف الحكم إلى السجن مدى الحياة، ثم نقل إلى إليزابيث فيل في أبعد أجزاء الكنغو، وهناك قضى ثلاثين سنة إلى أن توفي، وظن المستعمرون بعد ذلك أن الحركة قد قضي عليها، واعتقدوا أنها كانت شرارة انطفأت وادعوا أنها – على أحسن تقدير – كانت من نوع التنافس على أمور دنيوية، ولكنها بغير علاقة بالسياسة.

وهذا العمل هو في الواقع ما كانت تلك الحركة في حاجة إليه لتؤكد عند الناس صورة كيمبانجو كمنقذ، وقد أخذ الناس يقابلون بين حياة كيمبانجو وحياة المسيح، ويقولون إن نبيهم قد تحمل الاستشهاد من نوع أراده هو لنفسه (وإن لم يكن الموت)، وأن الله سيعيده إلى أتباعه وسيعيد لهم العهد الألفي للعدل والرخاء، ونهاية سيطرة الأوربيين. وعندما حل عيد الميلاد كان هناك فرق واضح بين البيض الذين كانوا فرحين بعيده وبين الإفريقيين الذين كانوا في حزن لأن المنقذ مازال أسيرا، وعقب ذلك انشق أتباع كيمبانجو الذين كانوا يعتبرون أنصارا للإرساليات البروتستانتية، انشقوا تماما وأدركوا أن جميع الأوربيين أعداؤهم.

وقد ذكر العالم الفرنسي الاجتماعي بلاند بير أن غياب كيمبانجو

وحده كان كافيا لأن يرفعه أتباعه إلى المثل الأعلى، ولم يكونوا ليفعلوا ذلك بمثل تلك السهولة لو أنه كان يعيش بينهم، وفي بعض الأحيان يفعل ما لا يرضيهم [1] ومن المؤكد أن اسمه ظل حيا، وخاصة لأن أتباعه كانوا يرسلون من المنفى خطابات إلى موطنهم، وفيما بعد في الحركات التي قام بها الأنبياء الذين جاءوا بعده اعتبر كيمبانجو منقذ الشعب، وسارت شهرته بين جماعات الكنغو على جانبي النهر أما الجانب الفرنسي فقد كان فيه نبي خاص بقومه، ولكنه انضم إلى كيمبانجو، ولم يستطع الناس هناك أن يغفلوا كيمبانجو.

وفي برازافيل ارتفع شأن قصة ظهور المسيح لينقذ العالم، وهي قصة تستحق الاهتمام، وبطلها أندريه ماتسوا الذي لم يكن ينوي أن ينشئ دينا جديدا، وكل ما فعله أنه وهو في باريس كون جمعية المعونة المشتركة. وقد رحبت بذلك السلطات الفرنسية، على اعتبار أنه عمل يقوم به الإفريقيون بوحي من نفوسهم. وقد كان للجمعية هدف إضافي، وهو العمل على إزالة التفرقة ضد الإفريقيين، وقد ازدهرت الجمعية مدة ثلاث سنوات (٩٢٦-٩٢٩) إلى أن تحولت معارضة الشعب، بسبب أن المستعمرين يعتبرونهم في مركز منحط، إلى مقاومة سلبية، وبعد ذلك وقفت الجمعية، ونقل ماتسوا من باريس لكي يقدم إلى المحاكمة، وكانت تلك أول مرة رآه فيها معظم أتباعه وقد أمضى - كما فعل كيمبانجو - بقية أيامه في السجن وفي إقامة مقيدة. ولكن مدته كانت اثنتي عشر عاما.

---

[1] كتاب العالم الفرنسي بلانديير Sociologie Actuelle de l Afrique Noire. ,, 1955 P 430.

ولم يقل ماتسوا أنه جاء برسالة من الله، ولا أنه منقذ الشعب، ولو أنه عاش سنوات قليلة أخرى لأصبح سياسيا وطنيا، ولكنه كان رمزا لآمال الشعوب الإفريقية، ومبشرة بالنصر للإفريقيين. وقد اعتقد بعضهم فيما بعد أنه كان على اتصال وثيق بالجنرال ديجول عندما انتصر في مواقعه، ولو أن ماتسوا في الواقع توفي قبل هذه المواقع.

ويحق لنا أن نذكر أن إفريقية الفرنسية الاستوائية (جمهورية الكنغو برازافيل) كانت أول قطر انضم إلى الجنرال ديجول، وما يذكر في سبيل المفارقات التي حدثت قبل ذلك بقليل أن الشعب كان ينظر إلى مقدمات الحرب على أنها تدخل ألماني لكي يعيد إلى ماتسوا حقوقه، ولكي يعيده ملكا عليهم، ومثل ذلك نظر الناس على الجانب الآخر من نهر الكنغو إلى هزيمة بلجيكا، على أنها خطوة تقربهم من العهد الألفي للعدل والرخاء ومن مملكة كيمبانجو.

ولكن كل هذا سابق لأوانه، وذلك أنه بعد القبض على كيمبانجو وماتسوا كانت هناك فترة هدوء لم تخللها مظاهرات شعبية من أي نوع. وقد كان كيمبانجو وماتسوا شخصيتين منفصلتين تماما، وكان لكل منهما أهدافه التي تختلف كل الاختلاف عن أهداف الآخر. أما الحادث الذي كان له مغزى خاص، والذي وقع بعد ذلك فهو أنه في سنة **١٩٣٦** وصلت إلى هذه المنطقة بعثة من جيش الخلاص (Salvation Army). وسرعان ما انتشرت إشاعة بأن كيمبانجو قد عاد في شكل رجل أبيض، وهو الآن يهدي الناس ويشفي المرضى، في شكل ضابط في هذه البعثة الجديدة. وحقيقة الأمر أنه لم يكن هناك كيمبانجو ولا رجل أبيض، بل كان هناك

رجل إفريقي اسمه سيمون بيير مبادي، وقد أنشأ مبادي بعد سنوات قليلة كنيسة عامة للإفريقيين أطلق عليها ورسالة السود،. وقد وجد مبادي في أول الأمر أنه يستطيع أن يقتبس من تعاليم جيش الخلاص ما لا يجد له مثيلا في الديانة التقليدية أو في أية إرسالية أخرى، وتلك التعاليم هي والخلاص من السحر المؤذي وضمان السلام للجميع والخلاص الأبدي، وقد أضاف إلى ذلك مبدأ آخر يعتبر من خصائص العقيدة الألفية، وهذا المبدأ هو أن هذه الآمال لا يمكن تحقيقها إلا إذا انضم كل فرد من الشعب إلى جيش الخلاص، وأما الذين يرفضون فإنهم بعملهم هذا يعلنون عن أنفسهم كأعداء للمجتمع، وأنهم سحرة أو دجالون..

وقد كان لهذه العقيدة من الشبه بعقيدة كيمبانجو ما يكفي لأن يدفع كثيرين من أتباع كيمبانجو إلى الانضمام إلى مبادي. وبعد سنوات قليلة أعلن أنه يرفض أن يكون بينه وبين أي أوري رابطه ما، ثم أطلق على الملأ دعوته (رسالة السود) ونظم حركة على نظام جيش الخلاص بالزى الكاكي وبسلسلة من القيادات المتصلة التي تمتد إلى مستوى القرية، كما وضع لها كتابة مقدسة استمد بعضه من العهد القديم، وأعلن فيه بما لا يحتمل الشك، أن كيمبانجو هو منقذ الشعب أرسله الله إلى الإفريقيين مباشرة، وأن ما يقوله المبشرون عن الإرادة الإلهية ما هو إلا بهتان وتضليل، وقد قال: ودعونا الله في صلواتنا ليرسل لنا منقذة الجنس الأسود، فأرسل لنا سيمون كيمبانجو وهو لجميع السود الملك والمنقذ، وله من حق الرسالة ما كان للمنقذين في الأجناس الأخرى، مثل موسى والمسيح ومُحَمَّد وبوذا. وقال: (إن الله لم يطلب منا أن نسمع كلامه من غير أن يرسل لنا بينة، وقد

أعطانا سيمون كيمبانجو الذي هو لنا مثل ما كان موسى لليهود والمسيح للبيض الأجانب ومُحَمَّد للعرب).

وفي سنة ١٩٥٥ صدرت نشرة تقول إن حاكما عاما أمريكيا، (هكذا) على وشك أن يعيد كيمبانجو إلى مكانته، وفي سنة ١٩٥٦ أصابت ريح التغير أتباع كيمبانجو كما أصابت الرأي العام في بلجيكا. وذلك أن أتباع كيمبانجو، بعد أن التمسوا من هيئة الأمم المتحدة أن ترفع عنهم الحكم البلجيكي، وتقيم مكانه حكومة يرأسها كيمبانجو غيروا خطتهم وأعلنوا أنهم طائفة مسيحية ليس لها دخل في السياسة، وأنهم معرضون للاضطهاد من جانب الكاثوليك. وبعد هذا بقليل اعترفت الحكومة بهم رسميا تحت اسم كنيسة يسوع المسيح على الأرض والنبي سيمون كيمبانجو.. وفي سنة١٩٦٢أهديت كنيسة في ليوبولدفيل إلى كيمبانجو في احتفال حضره أعضاء من الهيئة الدبلوماسية.

وقد قضى عالم بلجيكي[1] تسعة أشهر على اتصال قريب بعض القادة الحاليين التابعين لكيمبانجو، وحضر بعض حفلاتهم في أورشليم الكونغو، وانتهى رأيه إلى أن مذهب كيمبانجو في الوقت الحالي يقتصر على الأمور الدينية، وأنه يستمد وحيه من المبادئ المسيحية، مع استثناء واحد وهو أن للذهب نبيا محليا خاصا. وقد أنكر الذين اتصلوا به اعترافهم بمذهب مبادي، كما رفضوا أن تكون لهم علاقة باكتشاف السحرة والدجالين والقضاء عليهم. وقد وصف آخرون من زاروا ليوبولدفيل،

(1) P. Raymackers:L'Eglise de Jesus christ sur la terre par la prophele Simon kmbangu- zaire 1959.

كنيسة كيمبانجو، على أنها المظهر الديني لطائفة الأباكو. وهم الحزب السياسي الشعب كونجو، الذين يسعون أحيانا للاتحاد مع الكونجو المقيمين في الأراضي التابعة للبرتغال رأي أنجولا، أو في الأراضي التابعة قبلا إلى فرنسا والكونغو برازافيل، ومع ذلك فإن بعض سكان الكونغو يعتقدون أن كيمبانجو قد عاد إلى الحياة في شخص كزافوبو. وقد ادعى شخص في سنة ١٩٥٩ أنه كيمبانجو، وفي مبادي أثار الاضطرابات بين الناس.

والآن وقد انتهى حكم بلجيكا في الكونغو، فربما لا يكون شعب الكونغو بعد اليوم في حاجة إلى الاعتقاد في منقذ يرسله الله ليخلصهم من العبودية، ولكن لا شك في أن مشاكلهم المادية لا تزال بعيدة عن الحل، فهل من الممكن أن يظهر بينهم أصحاب مذاهب جديدة عن المسيح المنتظر أو عن العهد الألفي للعدل والرخاء لمعالجة هذه الأحوال الجديدة. أو هل يتحولون هم وغيرهم إلى البحث عن ترياق مادى يشفي من جميع الأدواء.

ويميل بعض الكتاب وأنا من بينهم، إلى فكرة وجود ترابط بسيط بين قيام هذه العبادات وبين انعدام النظام السياسي النيابي، ولا شك أنه قول صحيح في أن هذه العبادات أكثر ظهورا بين شعب لا يملك وسيلة من الوسائل الدستورية، للتعبير عن إرادته، ولكن بلاند بير يرى أن هناك أسبابا أخرى تجعل الشعب يتجه في آماله في التغيير السياسي نحو شكل من أشكال التماس القوة الإلهية. ومن هذه الأسباب أن هذه العبادات، شأنها شأن الحركات الوطنية غير الدينية، تقوم على إرادة الشعب في حين أنه ليس لديه في أكثر الحالات إمكانيات لفهم عمليات السياسة والحكم.

ويجد القادة السياسيون الذين حصلوا على الاستقلال لبلادهم أن وسيلة الاتصال بجمهور أتباعهم هي الشعارات العاطفية البسيطة.

وتوشك كلمة الحرية وحدها أن تكفيهم حينما لا تكون الحرية قرية المنال بطريق مباشر، وحينما تكون هناك أغراض لها معالم أكثر تحديدا وأكثر وضوحا مثل الأهداف التي وضعها ماتسوا لجماعة الإميكاليست[1] أو مثل مشاريع تحسين القرى في غينيا الجديدة، فإن بعض التفسير لأغراضها وللعمل الذي تستلزمه يكون ضروريا. وتلك مشكلة تواجه جميع العاملين في النهضة الاجتماعية في جميع أنحاء العالم، وكثيرا ما يقفون أمامها عاجزين، ذلك أن الإقناع العقلي عملية بطيئة للغاية، وأقصر طريق النجاح الإصلاحات المطلوبة أن نسبغ عليها قوة سحرية.

ولا نقصد بهذا أننا نفرض أن الذين يتزعمون عبادات العهد الألفي، هم – كما يصفهم الموظفون الاستعماريون – دجالون يستغلون سرعة التصديق عند شعب بسيط، وربما كانت فكرة بلاند بر أكثر أهمية، وهي أنه ليس هناك وسيلة للاتصال بغير أسلوب الدين. وقد توصلت حركة ماتسوا الإميكاليست، بأسلوبها الخاص إلى الأقلية المتعلمة التي كان منها. أما الجمهور غير المثقف فلا يعرف إلا أن ماتسوا قد وعد أن يعطي للإفريقيين شيئا، ولا يستطيع الجمهور أن يفسر هذا الوعد إلا في معنى (العهد الألفي) للعدل والرخاء. أما ماتسوا نفسه فلم تكن له رسالة إلهية، ولم يكن في نيته أن يصبح الشعب الكونغو المسيح المنتظر.

---

[1] معنى الإميكاليست أنها ترى إلى تنمية روابط المحبة والتضامن بين الأعضاء.

كنائس أخرى إفريقية مستقلة:

إن موضوع الديانات المستقلة في قارة إفريقية لا ينتهي عند الحديث عن الحركات الخاصة بالمسيح المنتظر، وكثير من هذه الديانات، وربما أغلبها، لم تكن تؤمل أن يقوم انقلاب فجائي في العلاقات السياسية والعنصرية، ولكن ظهور هذه الديانات إنما يرجع إلى أسباب مختلفة، منها الرغبة في الإبقاء على معالم الحياة التقليدية التي تحرمها المسيحية الرسمية، ومنها الحاجة إلى اتباع الطرق السحرية والدينية في علاج المرضى والدفاع ضد السحر.

وما أثار اهتماما خاصا تلك الكثرة الزائدة من الكنائس المستقلة في جنوب إفريقية، ولعل ذلك أكثر ظهورا هناك منه في الأقاليم الأخرى حيث لم يبحث أحد عنها، وفي جنوب إفريقية اتخذت هذه الكنائس في تطورها أسلوبا يختلف عما حدث في الأقطار التي تقع في الشمال. والسبب في ذلك أن تاريخ جنوب إفريقية قد اتخذ له طريقا خاصا. أما في الأقطار التي زال منها الحكم الأوربي، وتلك التي يبدو بجلاء أنه قارب الزوال، فلا داعي للأنبياء الإفريقيين أن يتخذوا من حاجة الشعب إلى التحرر من ذل الأسر موضوعا لدعوتهم. وقد مضى زمن طويل منذ أن انتهت الكنائس المحلية في جنوب إفريقية من تقديم مثل هذا الوعد..

وقد أصبح الشعب الإفريقي في جنوب إفريقية اليوم يعتمد في التعبير عن مطالبته بالحقوق السياسية، وعن الآمال التي يسعى لتحقيقها على المنظمات الدنيوية الخالصة، بدلا من الاعتماد على الكنائس المستقلة

ما كان الحال في الماضي، وقد أصبحت هذه الكنائس اليوم راضية بالوضع الذي يفرضه عليها الحكام البيض في جنوب إفريقية ويجعلون من سياسة العزل مبررا لعملهم وفي السنوات الأولى من هذا القرن نادت الكنائس الإفريقية بشعار وإفريقيا للإفريقيين، وفي عهد ثورة الزولو سنة ١٩١٦ كانت الكنائس تعد الناس بأنه سيأتي اليوم الذي تنقلب فيه الأوضاع بين البيض والسود، ولكنهم لا يفعلون ذلك اليوم.

وهناك الآن نوعان من الكنائس، وقد أطلق الدكتور سوندكلر عليهما الأثيوبي والزبون[1] والصهيوني، أما الكنائس الأثيوبية فيعمل أصحابها على تقليد طريق الحياة عند الأوربيين ويتخذ زعماؤها نموذجهم من الدور التقليدي لرؤساء الشعب. أما الكنائس الصهيونية فهي أكثر اهتماما بإحياء الأسلوب التقليدي في شفاء المرضى، ويتخذ زعماؤها الصفات التي تنسب إلى الأنبياء.

وقد حصل عدد قليل من كنائس النوع الأثيوبي المستقل على اعتراف الحكومة، ولا تقوم في أي من هذين النوعين حركات معارضة كالتي وصفناها في الكنغو. وقد وجدت الكنائس الأثيوبية أنها بقبولها الانعزال العنصري يمكنها أن تحصل على موافقة الحكومة، في الوقت الذي تمتع فيه بالاستقلال في شئونها عن أي تدخل أوربي. وهذا يستحيل في الكنائس التي تتبع الإرساليات. ويرى الدكتور سوندكلر أن الطبقات التجارية

---

(1) B. Sundkler: Banlu Prophets in South Africa " 1961.

وكلمة زبونى هى ترجمه لفظ (Zionist)، وذلك نسبة إلى زبون أو صهيون وهو جبل يقوم عليه بيت المقدس. (المترجم)

الجديدة تقبل على هذه الكنائس، كما أن زعماء تلك الكنائس خاصة هم في الغالب من رجال الأعمال الأذكياء. وهؤلاء الرجال لا يشعرون كما اعتاد العمال المأجورون، أنهم في حالة من اليأس بسبب النظام الحاضر، وهم يعتقدون أن الإفريقيين يمكنهم تحسين أحوالهم بأنفسهم إذا قطعوا علاقتهم بالأوربيين بدرجة أفضل مما لو استعانوا بهم، كما يفعل أتباع الإرساليات.

ولكن هذه الكنائس لها نظامها الخاص من التمسك بالقدم، كما يبدو من أن زعماءها يتخذون لأنفسهم نموذجا من الدور التقليدي لرؤساء الشعب، وأحيانا يبدو ذلك في أنهم يقصرون عضوية الكنيسة – على الأقل من الناحية العملية – على قبائل خاصة، ويرى الدكتور سوندكلر أن كثير من هذه الكنائس ينشئها في الغالب رجال كانوا يطمعون في أن تكون لهم رياسة إحدى كنائس الإرسالية، ولكن آمالهم خابت، لأن رجال الإرساليات يحتفظون بمراكز الرياسة لرجال من البيض.

ويجب على الزعيم الديني الذي يريد أن يحتفظ بمركزه أن تكون له صفات الزعامة، وهي الشجاعة وحسن السياسة والحكمة وأصالة الرأي، وأن يكون على استعداد للاستماع إلى المستشارين، والمفروض فيه أيضا أن يكون قادرة على الحكم في القضايا التي تعرض عليه، وهي الصفة الرئيسية التي يجب أن يتصف بها الحاكم الإفريقي، وسيوجه إليه الناس مظاهر الاحترام الرسمي الذي اعتادوا أن يوجهوه إلى رؤسائهم، وفي العادة يعتبر زعيم الكنيسة طائفته الدينية كأنها إلى حد ما ميراثه الحق، وهو ينتظر أن يخلفه عليها ابنه، وهذه الخاصية الأخيرة من الصفات التي تشترك فيها

الكنائس الأثيوبية والزيونية على السواء.

وكما أن كنيسة كيمبانجو تعطى لشعب الكونغو في الواقع، إن لم يكن في الشكل، دينا خاصا بهم، فإن الكنائس الأثيوبية في جنوب إفريقية، كما هو معروف، تختار أعضاءها في الغالب من قبيلة واحدة. ومثال ذلك أن طائفة انفصلت عن الإرسالية التابعة لمذهب النظاميين المثوديست [1] ثم أطلقت على نفسها كنيسة تمبو (Tembu) وقد انقسمت الطائفة فيما بينها لأن مؤسس الكنيسة عند وفاته أبدى رغبته في أن يخلفه رجل من قبيلة جايكا، وهي ليست القبيلة الغالبة، وقد رفض معظم أعضاء الطائفة أن يتزعمهم أجنبي.

ويبدو أن الزعامة في المناطق الريفية في جنوب إفريقية قد أخذت – على عكس السلطة الرسمية – تخرج من أيدي الرؤساء الذين لا يحتفظون الآن بمركزهم إلا بقدر ما ينجحون في تنفيذ ما يلقى إليهم من تعليمات مصلحة الشئون الوطنية. وتنتقل الزعامة إلى رؤساء الكنائس المستقلة، وهذا ينطبق على كل من الكنائس الزيونية والأثيوبية. وقد كتب دكتور سوندكلر عن كنيسة زيونية، كانت من أكثر الكنائس شعبية، وهي كنيسة المسيح الأسود، إيسيا شيمي، وهذه الكنيسة الآن تحت إشراف ابنه، ويقول دكتور سنكلر: (الاتجاه الذي له مغزى ليس زحف الأنبياء نحو الدار الملكية (أي دار الرئيس) بقدر ما أن يحج الرؤساء إلى معبد النبي).

---

[1] مذهب الماثوديست (أي النظامين) هو مذهب أنشأه جون ويزلي في القرن الثامن عشر وهو مذهب اشتهر بشدته في تطبيق النظام المسيحية (المترجم)

وهناك سبب آخر لتأسيس الكنائس المستقلة، وهو أن الإفريقيين يرفضون أن يقبلوا من المبشرين استنكارهم لعاداتهم التي يرون هم أنفسهم أنها تستحق الاحترام، وخاصة ما يتعلق منها بالزواج والجنس. وليس لأي باحث في المؤسسات الاجتماعية أن يفسر الفرق بين القواعد الإفريقية والقواعد المسيحية في هذا الشأن، على أساس أن الإفريقيين أكثر أو أقل انغماسا في الشهوات، ولكنهم كثيرا ما يعرضون لموضوع تحريم المسيحية لجميع العلاقات الجنسية، التي لا تقوم على الزوجة الواحدة، في هذا الأسلوب تماما.

ويعتبر المبشرون الزواج بزوجة ثانية عملا لا يختلف – من حيث الاستسلام للإغراء – عن أي فعل من العلاقات الجنسية المحرمة، ومن السهل على بعض الناس أن يقولوا إن الذين أسسوا الكنائس المستقلة كثيرا ما كانوا من المعلمين في الإرساليات ثم أوقفوا أو توقع عليهم عقاب آخر بسبب جريمة خلقية. ولكن يجب ألا نستنتج من ذلك أن الذين يقبلون على هذه الكنائس إنما يقبلون عليها لأنهم يجدون فيها تسامحا في الأمور الجنسية. وبالنسبة لأولئك القوم فإن الاتجاه الذي يأخذون به هو أنهم يرفضون النزول عن أشياء لها أهمية عندهم، بحيث إنهم لا يستطيعون أن يصدقوا أن الله حرمها عليهم. وفي الوقت نفسه ينظرون إلى العادات التي يحتقرها الأوربيون، على أنها في الواقع جديرة بالاحترام، ويحق لنا أن ننتظر الآن، وقد أصبح للإفريقيين في الدول الجديدة شخصيتهم المستقلة، يحق لنا أن ننتظر أن نجد عدد آخر من المذاهب المسيحية وهي تنمو بحيث تتسع لقبول كثير من التقاليد الإفريقية.

وتسد الكنائس الصهيونية حاجة عند الشعب هي أهم بكثير، كما أنها أكثر شيوعا من الأماني السياسية في فترة خاصة من الزمن، وهي الحاجة إلى الحماية ضد مصائب تنزل بالإنسان دون أن يعرف لها سببا، ودون أن يكون للإنسان في الواقع أي سيطرة عليها وخاصة المرض، ولم تستطع التعاليم المسيحية هنا أن تقضي على شيء، وكل ما فعلته أنها عجزت عن أن تضع مكان العقائد التي كان يؤمن بها جمهور الشعب، تفسير المصائب هو في الواقع أكثر صعوبة بكثير، وذلك أن المصائب تنزل بإرادة الله وأن على الإنسان أن يقبلها بإيمان واستسلام. والديانات الصهيونية لا تسد الفراغ، وكل ما تفعله أنها تجمع بين الاعتقاد في القوة الإلهية وفي معجزات المسيح في شفاء المرضي وبين الأفكار القديمة عن علاج المرضى علاجا سحريا، وهو علاج لم يفقد مطلقا ما كان له من قوة.

السحرة وكاشفو السحر:

وما هو قريب الشبه بهذه الأفكار الحركات الخاصة بكشف السحر،، وهي حركات تظهر من وقت لآخر في أنحاء إفريقية، ولكن يبدو أنها حركات سريعة الزوال. وقد فسر كثير من كتبوا في هذا الموضوع ظهور هذه الحركات بكثرة زائدة، بأنها استجابة لاضطرابات جديدة خلقها دخول الغرب إلى هذه القارة.. وقليل من الناس يشكون في ذلك ويقولون إننا لا نعرف ما كان يحدث قبل أن تدخل الحكومات القضاء على ما اعتبره طرقا من الاحتيال، وقبل أن يوجه الأنثروبولوجيون اهتمامهم إلى أعمال السحر والاتصال بالأرواح الشريرة. وفي بعض الأحيان يلاحظ الناس ظهور عبادات جديدة، ويغفلون عن اختفاء عبادات قديمة، وهذه الحركات

تشترك مع العبادات التي تصل بالعهد الألفي العدل والرخاء، في أن كلا منهما تبشر الناس بحل دائم لمشكلاتهم؛ وليس ذلك في أمر الظل السياسي، ولكنه في مشكلة الشر الذي يأتي عن طريق أفعال شريرة. تصدر عن أناس لا نعرفهم، وفي الحركات التي تشمل روديسيا الشمالية وزامبيا، ونيسالاندر مالاواي، يقدمون لكشف السحر، وسائل تعلموها من الثقافة الأوربية، ومنها أمزجة في زجاجات لها مجموعة من الخواص، فهي تطهر نفوس السحرة النادمين، وتدمر من يعود منهم إلى أعمال الشر، كما أنها تحمي الأبرياء.

ولا يزال الاعتقاد سائدا بأن النجاح في أي مشروع يمكن ضمانه بوصفات من الاختصاصيين في السحر، ويسعى القوم في إفريقية الحصول على النجاح في مظاهر جديدة، ولكن المرء لا يستطيع غالبا أن يعرف ما إذا كان الاختصاصيون في السحر قد أصبحت لهم أساليب فنية جديدة، أو أن عددهم في ازدياد.

ومنذ ثلاثين سنة وصل خطاب عن طريق البريد البريطاني، وعنوانه لا يزيد على البروفسير جلبرت مرى دكتور في الآداب، وقد وصل الخطاب إلى المرسل إليه، وتبين أن الخطاب من غرب إفريقية ويشتمل على طلب وبعض أقراص علمية قوية في اللغة الإنجليزية وفي الرياضيات، وقد لوحظ أن سائقي التاكسي في غانا يلجئون إلى وسائل سحرية لزيادة دخلهم، وأن سائقي اللوري أيضا يفعلون ذلك لحمايتهم من الحوادث. وفي هذه الأيام قد يفقد الشخص وظيفته بسبب اعتياده السكر، وهناك من ينسبون السكر إلى فعل السحرة. وفي رأيي أن هذه الأشياء هي مخلفات اجتماعية

في عصر فيه عوامل ثقافية جديدة، وليست علامات على التغير الاجتماعي.

ونستطيع أن نسد هذه الحاجة التي يشعر بها الناس إلى ما يضمن لهم النجاة، في ظروف لا سلطان الإنسان عليها، بغير أن نقيم كنائس جديدة. فهناك أناس ذاعت شهرتهم في الإدلاء بالنصيحة، بينما يكون مفروضا فيهم أنهم تحت سيطرة الأرواح، وقد لوحظ ما يقوم به أمثال أولئك الناس من نشاط بالتفصيل في أقطار متباعدة مثل غانا [١] وسنغافورة[٢]. وفي هاتين الحالتين يرى كل من الباحثين أن العبادات التي وصفها تعتبر ازدهارا نشأ استجابة لأحوال جديدة، وأنه نوع من التوسل إلى الأرواح ما كان الناس يمارسونه فيما مضى، ولكنه لم تكن له أهمية كبيرة في المجموعة المعقدة من التعاليم السحرية الدينية، وهذه المعتقدات تعتبر في سنغافورة جزءا من الديانة الصينية، وهي الجزء الذي يمكن بأقرب الوسائل إبقاؤه حيا في الظروف المتغيرة في سنغافورة.

ومن هذه التغيرات التي تباعد بينهم وبين خصائص الصين الريفية، أن الشعائر الدينية لم تعد في سنغافورة تجذب إليها مجموعة من الناس لهم وحدة محددة دائمة، ولم يتخل الصينيون في سنغافورة عن احترام أجدادهم، ولكن عبادة الأجداد لم تعد كما كانت فيما مضى الرباط الذي يجمع السلالة، التي تتكون من عدة أجيال، بل إن مثل هذه السلالات لا وجود لها اليوم في سنغافورة، ويؤدي رب الأسرة في بيته الخاص شعائر العبادة إلى

(1) M. J. Field: « Search for Security , 1960.
(2) Chinese Spirit Medium Cults " 1956.. (2) A. J. A. Elliot:

أجداده الأقربين، وكلما مرت أجيال، فإن الأجداد الذين أبعدهم الزمن يحتفل الناس بذكراهم بوضع ألواح لهم في المعبد العام، وقد تكون هذه المعابد ملكا لإحدى الجمعيات الكثيرة التي يؤسسها المهاجرون الصينيون في سنغافورة، وليس لها ارتباط خاص بجماعة من جماعات القرابة. وبهذه الطريقة نفسها تقام معابد الآلهة خاصة، ولكنها لم تعد تجمع السكان من بقعة واحدة، ويعبد الناس في هذه الأيام الإله الذي تنتمي إليه جمعيتهم، وقد يعبدون الإله الذي يختارونه لأنفسهم. وتقوم الجمعيات بتكاليف صيانة المعابد التي تخصها وتوفر لها الأثاث، ولكن كثيرة من معابد سنغافورة يقيمها أفراد يدعون أنهم بذلك يقصدون المصلحة العامة للشعب، على أنهم يكسبون كثيرا من النذور التي يقدمها من يحضرون للعبادة، وذلك إذا أصبح للمعبد مكانة شعبية كبيرة.

ومن بين المعابد التي يرعاها أفراد، نوع يكثر عدده بوجه خاص وهو عبارة عن معابد تقام من أجل الأرواح التي تدلي إلى من يعبدونها بنصائح عن طريق كلام ينطق به وسطاء في حالة غيبوبة. وفي سنة ١٩٥١ قدروا عدد هذه المعابد بين ١٠٠ و ١٥٠، وفيها – كما يعتقدون – تقدم الأرواح إلى من يعبدونها نصائح من مختلف الأنواع، وفيها تباع أشياء مسحورة تستعمل في أغراض عامة، وكما في جميع المجتمعات، التي لا يعرف فيها شيء كثير عن الطب، يستشير الناس الوسطاء في أغلب الحالات عن المرض، ولكنهم قد يعرضون على الأرواح جميع أنواع المشاكل مثل الخلافات العائلية والخوف من حكم قضائي في تهمة جنائية، وكذلك في أمور الحظ، وذلك لأن الصينيين يعتقدون في الحظ على اعتبار أنه شيء

غير شخصي وليس له دوافع خاصة، كما يعتقدون في نشاط الأرواح الشريرة والأشباح الغاضبة، ويجب على الوسط أو أي منجم أن يكون قادرة على تفسير مواقع الكواكب والنجوم (الهوروسكوب عند المنجمين) ويدل الناس على ما يكون من تغيير في حظهم وعن الأيام الصالحة للبدء في مشروعاتهم.

وقد ازدهرت عقيدة وساطة الأرواح في مدن الصين في القرن التاسع عشر، ولم تكن الإجراءات المتصلة بالعبادات المنتشرة في سنغافورة شيئا غريبا، بالنسبة للأفكار الراسخة عند الصينيين، ومثل ذلك ما تقدمه تلك العبادات، من تعليل للمصائب وأساليب لاتقائها. وقد فسر بعضهم الكثرة البالغة من هذه العبادات في سنغافورة بأن هذا الاتجاه كان فعلا حتى ذلك الوقت، أكثر ما يكون اتصالا بالشعب للتوصل إلى القرى التي لا يصل إليها البشر، بين ذلك القسم من المجتمع الصيني الذي جاء منه معظم المهاجرين.. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت الاضطرابات والتقلبات كثيرة جدا في الحياة الجديدة في سنغافورة، إلى حد أنهم أصبحوا في أشد الحاجة إلى معونة من عالم الغيب.

وقد قضت الدكتورة مارجريت فيلد، الاختصاصية في الأمراض العقلية مدة سنتين، كانت فيهما تجمع ملاحظاتها عن استشارة وسطاء الأرواح في أشانتي، وقد توصلت بنفسها إلى أن كثرة هذه المعابد في إقليم غانا الذي يزرع فيه الكاكاو إنما هو أثر من آثار الاضطرابات الاقتصادية التي يسببها هذا المورد المالي المتقلب. وكما كانت الحال في سنغافورة كان الاعتقاد في الأرواح التي تسيطر على أناس من البشر، وتنطق عن طريق

أفواههم، جزءا من الديانة التقليدية هناك.

وكما في سنغافورة تزدهر هذه المعابد حينما تكون المظاهر الأخرى للديانة التقليدية، على حد تعبير الدكتورة فيلد، خامدة. وأيضا كما في سنغافورة تنشأ، المعابد الجديدة كمشاريع يقوم بها مجهود فردي، ولا يكاد يكون من الممكن أن نجئ بتعليل يتفق تماما في الحالتين: لأننا في غانا لا نتكلم عن قسم من مجتمع أشانتي انفصل عن بقية المجتمع، بل يجب علينا أن نبحث عن التعليل في انحطاط الشعائر الدينية، التي كان الرؤساء مسئولين عنها، وذلك لأن المسيحية أصبحت الدين الذي اعتنقه كل من يعرف القراءة.

ويظهر أن معابد أشانتي تكون في العادة تحت إشراف أقارب الوسيط، وهناك كما في سنغافورة يعتقدون أن الروح ربما تختار شخصا معينا لكي تنطق بلسانه، ويستدل على هذا الاختيار بأن الروح تحل في جسم الشخص، ولكن هذا لا يعطيه: القوة مباشرة لكي ينطق بلسان الروح، بل إن الأمر يحتاج إلى فترة من التمرين، تحت إشراف مختص معترف به، والخطوة الأولى التي يقوم بها من يمارس هذا التدريب أن يعرف شخصية الروح التي سكنت في جسم الوسيط الجديد، وأن يعرف اسمها. وفي العادة لا تكون تلك الروح قد سكنت وسيطا آخر من قبل وعليه أن ينزل من الجو أشياء لها اتصال بالروح لكي يضعها في المعبد، وهناك احتفال ديني لا بد منه وهو يحتاج إلى قدر كبير من المال، وهو مبلغ يعدو كونه رأس مال مبدئي للعبادة الجديدة.

وقد يجد الوسيط الجديد وأسرته مشقة كبيرة في جمع المال اللازم، ولكن المعبد إذا نجح ينتظر منه أن يسد جميع تكاليفه، وإنه من تشويه الحقائق أن نقول إن الذين يقيمون مع دايي أشانتي من أجل العبادة الجديدة، إنما يقصدون من ذلك أن يجدوا وسيلة لاستثمار مالهم. ومع ذلك في سنغافورة كما في أشانتي، لا شك في أن الأغراض المختلفة من العقيدة الدينية الخالصة، والرغبة في خدمة بني الوطن، والسعي في الكسب المادي تعتمل في نفوس القائمين بتنظيم أي معبد أو ضريح، ولا شك أيضا في أن الدوافع المختلفة قد تمتزج بعضها ببعض، ومن الممكن أن الباحثين المختلفين يجدون أن مظاهر مختلفة تثير اهتمامهم.

ومن ذلك أن المستر إليوت يرى أن هذه العبادات في سنغافورة ما هي إلا نماذج من الاستغلال التجاري لعقلية الشعب الذي يصدق كل ما يقال له، أما الدكتورة فيلد فإنها تعقد موازنة بين معابد أشانتي وبين مزارات الورد وهى موازنة في محلها [١] وقد سجلت الدكتورة فيلد إجابات لأكثر من ٢٥٠٠ شخصا سألتهم عن الأسباب التي تدعوهم إلى زيارة المعبد الذي يقع قريبا من مسكنها في أشانتي. وقد جاء نحو ٥٠٠ شخص منهم للشكر على منافع حصلوا عليها، ومنهم تسعة عشر جاءوا للشكر على وفاة عدوهم، وأكبر مجموعة مفردة جاءت تطلب المعونة، وأكثرهم يشكون سوء حظهم أو كما قالوا: "عدم نجاحهم"، وبعضهم أحضر زوجاته وأطفاله ليضعهم تحت رعاية الأرواح، وبعضهم يطلب الحماية من أخطار محددة،

---

[١] لورد (Lourdes) مدينة مشهورة في جنوب فرنسا عند سفح جبال البرانس وتشتهر بأن المرضى يذهبون إليها طلبا للشفاء من أمراضهم. (المترجم)

وبعضهم كان في حاجة ماسة إلى المال الغرض عاجل. وقد جاء عدد قليل منهم لأن أولادهم لا ينجحون في المدرسة، أو يرفضون الذهاب إليها، وكثير منهم يشكون أمراضا متنوعة، ومنهم من يشكون العنة أو العقم أو الإجهاض أو وفاة عدد كبير من الأطفال.

وقد زارت الدكتورة فيلد تسعة وعشرين معبدا منها خمسة عشر مضى عليها أقل من عشر سنوات، وستة منها أقيمت أثناء السنتين اللتين قضتهما هناك. ويقول الذين يشكون في ازدياد عدد المعابد في الظروف العصيبة إننا لا نعرف عدد المعابد التي أغلقت في نفس المدة، ولكن حتى إذا كنا لا نريد أن نقبل ما هو بالتأكيد شيء معقول، وهو أن الناس الذين يستشيرون المنجمين يزيد عددهم كلما ازدادت المشاكل التي تقلق بالهم، فيمكننا مع ذلك أن نقول إن هذه الأمور لابد أن تزدهر إذا لم يكن عند الناس شيء غيرها يسد حاجة يشعر الجميع بها، وهي الحاجة إلى شيء يعتمد عليه المرء في علاج المشاكل التي لا قبل له بها، والتي لا ينفع في حلها ما يكون لديه من موارد خاصة.

والواقع أنها ليست مسألة ذات مغزى كبير، ما إذا كان قد ازداد عدد الناس الذين يستشيرون أولئك الذين يمارسون السحر، أو إذا كان قد ازداد عدد الذين يظنون أنهم ضحية السحرة والدجالين، كلما اتسع مجال الخبرات أمام القوم الذين يعيشون في المجتمعات الصغيرة. ومع اتساع هذه الخبرات يزداد عدد المصادر التي تخشى أن تجلب للناس الاضطراب النفسي، وتقوم في هذه الأيام معابد جديدة لمواجهة الزيادة في الطلب كما تظهر عقائد جديدة تعطي مخرجا من النكبات التي لم تكن الديانات القديمة

لتستطيع لها علاجا، ولكن ليس لنا أن نفسر ما يحدث في هذه الأيام، إلا إذا كان ذلك تفسيرا محدودة جدا، على أنه تدمير النظام دينى معين، عجز نظام دينى آخر عن أن يحل محله بطريقة فعالة.

وقد نتج عن اعتناق الإفريقيين للديانة المسيحية أن الناس هجروا كثيرا من الشعائر العامة، وفي بعض الأماكن نسي الناس الأساطير المرتبطة بتلك الشعائر، ولكن لم تذهب تلك المعتقدات التي لا يستغنى عنها الشعب والتي تفسر المرض والمصائب الأخرى تفسيرا يعطي للناس قوة لتحملها، بل إن هذه المعتقدات لا تزال باقية، كما لا يزال الرجال الذين يشرفون على تلك المعتقدات، وأن ما حدث في سنغافورة يقابل تماما ما حدث في إفريقية، ولكن لم تكن التعاليم المسيحية هناك هي التي دعت الديانة الصينية إلى ترك المظاهر الدينية التي هي أقل اتصالا بالسحر.

وقد حاول الحكام الاستعماريون أن يأخذوا المنجمين بالشدة، على اعتبار أن عملهم من قبيل النصب والاحتيال، ولكن ذلك لم يزعزع عقيدة الناس في مقدرتهم، ولو أن أولئك الحكام نجحوا في بعض الأحيان في القضاء على عبادات خاصة، وقد نالت بعض حركات كشف السحر، نجاحا في روديسيا الشمالية "زامبيا" في فترة ما بين الحربين العالميتين، ولكن تلك الحركات قضي عليها عندما قبض على المسئول عنها وقدم إلى المحاكمة.

وقد حاول الحكام المستعمرون أيضا معالجة أمر الاعتقاد في السحر، وذلك بأن حرموا على المحاكم الوطنية أن تعاقب شخصا لأمر ينضح أنه لا

يمكن أن يكون قد عمله، وليس من السهل أن نقول ماذا يستطيع رجال أساس العدل عندهم في جميع مظاهره، أن البريء يجب ألا يعاقب، ماذا يستطيعون أن يفعلوا غير ذلك، ولكنها سياسة لم يفهمها أحد مطلقا، وإذا صح أن الحركات التي ترمي إلى القضاء على السحرة قد اتسعت في عهد الحكم الاستعماري أكثر منها في أي وقت مضى، فإنه يحق لنا أن نقول أيضا إن ما ساعد على عدم فهم السياسة المذكورة أن الناس أحسوا بأنهم قد حرموا وسيلة معترف بها للدفاع عن أنفسهم.

ومن الخطأ أن نظن أن الاعتقاد في السحر وما هو إلا خرافة، وأنها لا بد أن تذهب بانتشار التعليم، ومما لا شك فيه أن الفكرة القديمة عن السحرة بأنها كائنات من نوع خاص جبلت نفوسها على أعمال الفسق، ولها قدرة على التغلب على الحدود المادية، هذه الفكرة سيأتي وقت تزول فيه شيئا فشيئا، ولكن ذلك النوع من التعليل الذي يعبر عنه في المعتقدات السخرية، يبدو أنه أمر لا يستطيع أن يستغني عنه تماما إلا قليل من البشر، وقد ذهبت الأيام التي كان الناس فيها يعتقدون في السحر على اعتبار أنه جزء من نظام يفسر المصائب على أنها نتيجة مباشرة للخروج على مبادئ الأخلاق، وذلك في الأقطار التي قبل الناس فيها عامة التفسيرات العلمية ما يجري في العالم الطبيعي.

ولكن تفسيرنا الظروف غير المرغوبة تفسيرا يضع اللوم كله على عاتق أعداء خياليين، ويخفف عنا عبء المسئولية في إيجاد حل للمشاكل التي تعترضنا، مثل هذا التفسير يحتمل أن يبقى مادام الإنسان يعيش على سطح هذه الأرض، فالمهيج الشيوعي الذي لولاه لما كانت هناك شعوب محكومة تشعر بعدم الرضا، والاستعماريون القدامى والاستعماريون الجدد الذين يتعمدون إبقاء الشعب الذي يخضع لهم، أو الذي كان يخضع لهم فيما مضى في فقر، والنقاد

الذين لا يعجبهم الممثلين أو الفنانين وبدافع من الغيرة، والممتحنون الذين يسقطون الطلبة من أجل آرائهم السياسية أو أصولهم العنصرية، أولئك هم سحرة العصر الحاضر.

الفصل السابع

الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتغير التكنولوجي

تفسيرات لرد الفعل من التكنولوجيا الغربية – تفسيرات سيكولوجية وثقافية – دراسات في الانتقال الثقافي – تفسيرات في حدود نظرية التعلم – تفسيرات اجتماعية – مالينوفسكى والوظيفية– دراسة في العلاقات الاجتماعية نظرية لا يمكن أن تفسر التغير – تاريخ تكنولوجي غير متصل – نظريات دوركهايم وفيبر – حديث عن عملية التغير – هل ينبغي لنا أن نضع قوانين؟

إن هذا التحليل الآثار التي تنجم عن دخول المجتمعات الصغيرة إلى عالم التكنولوجيا الغربية قد أدى إلى نوع من الأسئلة التي يسألها الأنثروبولوجي الاجتماعي، وقد جاء الرد على تلك الأسئلة من نوع المعلومات التي جمعها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون. وهذه الأسئلة تختلف إلى حد ما عن تلك التي يسألها عادة الرجل العادي، عندما يفكر في المجتمعات المتغيرة في العالم المتخلف، وهي أيضا تختلف عن تلك التي قد سألها قبلا بعض الأنثروبولوجيين.

تفسيرات سيكولوجية:

يبحث الرجل العادي عادة عن تفسير السلوك في حدود علم النفس، ونستطيع أن ندرك السبب في ذلك؛ ففي اتصالنا اليومي

بأصدقائنا وأقاربنا الذين يشتركون معنا في القيم ومستوى السلوك، نهتم بخصائصهم الفردية: ما نوع الأشياء التي يعتمل أن تغيظ فلانا، وما الأسلوب الذي تتبعه مع فلان لكي تقنعه بالتعاون معك؟ وبعض من هم عقول باحثة يسألون: كيف أصبح فلان هكذا سريع الغضب؟ وكيف أصبحت فلانة فتاة وديعة إلى هذا الحد؟ في حين أن والديها على عكس ذلك؟ وهناك مجموعة من الكتب تجيب على هذه الأسئلة، ويخص قسم منها بشرح القيم الاجتماعية بنفس الطريقة التي يشرح بها السلوك الفردي، ومثل هذا التفسير يقبله الناس عامة، لأنه وإن كان أكثر ميلا إلى التفسير العلمي إلا أنه يتمشى مع التفسير الشعبي في نفس الاتجاه.

وعندما يكون الأمر متعلقا بأفراد من أمتنا، ومن طبقتنا الاجتماعية خاصة، فإنا نسلم بأنهم يكونون جميعا مختلفين وأنهم يستجيبون استجابات مختلفة للمواقف المتشابهة، وهذا أمر سهل، لأن نظرنا في هذه الحالة لا يتعدى دائرة أولئك الناس الذين يشتركون معنا في نفس الفروض العامة بشأن الطريق الصحيح السلوك. ولكن عندما نخرج عن هذه الدائرة، نجد أنفسنا في أوضاع لا يشترك معنا فيها الآخرون في نفس القروض، وهذا يدفعنا – كرد فعل طبيعي – إلى أن نقول بأن هناك شيئا ما من الخطأ في القوم الذين يختلفون عنا في حكمهم على الأوضاع تمام الاختلاف.

وهذا الشيء، يتصوره عامة الناس صفة خلقية أو نقصا في الذكاء، وكلما زاد اهتمامنا بنتائج مثل هذه الأوضاع، أسرعنا في الحكم ضد الآخرين. فمثلا إذا قامت حركة نقابية تطالب بتحديد ساعات العمل في الأسبوع، قامت الطبقة المتوسطة تندد بكسل العمال، وإذا رفضت

الأمهات الإفريقيات إرسال أطفالهن إلى المستشفى، فإن المبشرين والأطباء يقولون بأن الإفريقيين من الغباء بحيث لا يفهمون التعليمات الصحية التي تعطى لهم، أو أنهم من الأنانية بحيث لا يعنيهم مصلحة أطفالهم.

وهذا النوع من المنطق يمكن أن نحوله إلى نظريات تفسر بها جميع العادات الاجتماعية على أنها جزء من الخلق الوطني، وعلى هذا الفرض نستطيع أن نقول إن الناس من نفسها تلقي الكئوس وراء كتفها عندما تشرب أنخابا خاصة، أو أنها تمتنع عن أكل اللحوم، لأن هناك صفة خلقية خاصة في كل فرد منهم، تجعله يقدم على هذا العمل.

وبينما هناك اعتقاد شائع بين الناس بأن هذه الصفات وراثية، إلا أن هناك نظرية أنثروبولوجية تقول بأن هذه الصفات تغرس في الأطفال عن طريق المعاملة، وفي الحق تختلف معاملة الأطفال من أمة إلى أخرى. والموقف الذي يتخذه المؤلف في هذا الكتاب هو أن تدريب الأطفال في السنوات الأولى من حياتهم ليس كافيا لأن يفسر جميع مظاهر سلوكهم عندما يكبرون، وأنه لا يبدأ في تفسير قواعد السلوك التي يجد الأطفال أنفسهم مقيدين بها إلا بعد أن يكونوا قد انتقلوا من عالم الطفولة إلى عالم الرشد.

وإذا كنا نريد أن ندرس التغيرات الاجتماعية فيجب علينا أن نهتم بطبيعة هذه القواعد: لماذا يحافظ أناس عليها، بينما أناس آخرون يخرجون عليها؟ وليس جميع الأنثروبولوجيين سواء في اهتمامهم بنوع التغير الذي يجري في العالم المعاصر.. وهناك مواضيع أخرى يحق لنا البحث فيها،

ولكننا جميعا نهتم بطبيعة المجتمع، وهذا هو موضوع بحثنا. ومع ذلك فإننا في هذه المرحلة توصل إلى تقسيم من التقسيمات الكبيرة بين الأنثروبولوجيين، وذلك التقسيم بين أولئك الذين يظنون أن ما يدرسونه هو ثقافة، وبين من يظنون أنه تكوين اجتماعى.

تقسيمات ثقافية:

من التقاليد القديمة المحترمة أن الثقافة موضوع من مواضيع الأنثروبولوجيا، وقد نشأ هذا التقليد من عهد تيلر [1]، وهو رجل إنجليزي ساح في بلاد المكسيك، وقد أوحت إليه رحلاته بوضع مؤلف سماه «مؤسس الأنثروبولوجيا البريطانية"، وأكسبه شهرة لا تقل عن ذلك في الولايات المتحدة، وذلك الكتاب، وهو عبارة عن مجلدين، يبحث في الثقافة البدائية، وقد قدم له بتعريف للثقافة على أنها ذلك المجموع المعقد الذي يشمل المعرفة، والعقيدة والفن، والأخلاق والعرف، وغير ذلك من القدرات والعادات، التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع، وهو تعريف يعتبر الإنسان كائنا اجتماعيا يتشكل بالحياة على اتصال مع غيره من الناس، ولكنه لا يشير إلى أي مغزى، يمكن أن ينسب إلى علاقات اجتماعية معينة.

ثم أضاف إلى ذلك أن هذا (موضوع مناسب لدراسة قوانين التفكير

---

[1] تيلر Sir E.B.Taylor أنثروبولوجي بريطاني (١٨٣٢– ١٩١٧) كان أستاذا في جامعة أكسفورد، وله دراسات في الأساطير والسحر، ومن أشهر كتبه " Researchesin to The Early History of Mankiud" «ومنها: عن الثقافة البدائية: « Primitive Culture، سنة ١٨٧١ وأعيد طبعه ١٩٥٨ (المترجم)

والعمل عند البشر، وأن ذلك المجموع المعقد الذي أشار إليه تيلر (في تعريفه)، هو ما لخصه الأنثروبولوجيون المتأخرون على أنه السلوك المكتسب، ويعتبره عدد كبير من الأنثروبولوجيين حتى اليوم موضوعا لدراستهم، وقد دعا ذلك كثيرين منهم إلى تصور الأنثروبولوجيا على أنها موضوع أقرب اتصالا بعلم النفس ودراسة العمليات العقلية، منه بعلم الاجتماع ودراسة العمليات الاجتماعية، وقد أدى الاهتمام المسلط على السلوك المكتسب إلى الاهتمام بعملية الاكتساب نفسها، وهناك نظريات مختلفة عن التغير الاجتماعي تبحث هذا الموضوع في حدود عملية الاكتساب، وقد أدى ذلك أيضا إلى الاهتمام بتلك الدراسات السيكولوجية التي تعنى بحث ما تقدمه الطفولة إلى شخصية البالغ من خبرات، ومن هذه الدراسات نشأ تقسيم الثقافة إلى (متنافسة) و(متعاونة)، كما نشأت المحاولات التي ترمي إلى تفسير هذه الخصائص بالمعاملة التي بناها الأطفال.

على أن بتلر لم يقصر تعريفه للثقافة على التفكير والسلوك، بل أضاف إلى كشف العناصر الثقافية المصنوعات اليدوية، وبهذا قضى على أتباعه أن يعالجوا في قسم واحد أنواعا من الظواهر التي لا يمكن للمنطق مهما اتسع مجاله أن يجمع بينها، وذلك على الرغم من أن تعريفه للثقافة كان فعلا من الاتساع بحيث أدخل فيه أساليب صنع الأدوات التي يحتاج إليها الإنسان. ونظرا لأنه أضاف أيضا الأشياء المصنوعة نفسها فقد تضئ على أجيال كاملة من رجال الأنثروبولوجيا بأن يضيفوا إلى قائمة عادات الزواج قائمة أخرى عن الأواني والسلال. والواقع أنه كان هناك زمن

اعتبرت فيه الأواني والسلال من أبرز الأشياء في موضوع الثقافة، وقد أصبحت بمجموعة العناصر المختلطة في هذه القوائم تعرف باسم المميزات الثقافية.

وفي القرن التاسع عشر ثار الجدل حول أمور هي في جوهرها نظريات عن التغير الاجتماعي، ولم يكن ذلك الجدل مختصا بما يحدث في التغير المعاصر الذي يجري تحت أبصار الباحثين، ولكنه كان يجري حول سؤال يوجه إلى مختلف المجتمعات: كيف أصبح المجتمع على ما هو عليه؟ وتلك المشكلة التي عرضها تيلر في كتابه "الثقافة البدائية" مقترحا تشريح الحضارة إلى تفاصيلها وكانت رءوس المواضيع التي عرضها هي الأسلحة والفنون المتصلة بالمنسوجات والأساطير والمراسيم والاحتفالات، ويمكن السير في دراسة كل موضوع منها – حسب اقتراحه – في اتجاه خاص، وإذا استثنينا موضوع الأساطير، فمن المؤكد أن دراسة هذه الموضوعات متيسرة في أي مجتمع تكون فيه سجلا كافيا. ورغم ذلك فإن تيلر كغيره من الزملاء المعاصرين، ظن أن هذه الدراسة يجب أن تشمل جميع أنحاء العالم.

ومما يلاحظ أن بعض رءوس المواضيع في فنون عملية، وأن موضوعا واحدة على الأقل وهو المراسيم والاحتفالات يشير إلى أوجه نشاط المجتمع، وفيما بعد لخص الأدلة الخاصة ببعض الأقوال التي تأتي جزافا عن تطور العلاقات بين الزوجين وبين أهلهما، وهو لم يقترح مطلقا أنه يرى فرقا بين تطور الفنون العملية وتطور المؤسسات الاجتماعية، ولهذا فإنه لم يدع أن هناك حاجة إلى اختلاف في أسلوب دراستهما، ولكن الواقع أنه يجب أن يكون هناك اختلاف جوهري، فالفنون العملية من الأشياء التي يجد

الإنسان في صنعها وتجريبها وتحسينها، أما المؤسسات فإنه يندر جدا أن يحدث التغير فيها على هذا الأسلوب. وفي اعتقادي أن إدخال الثقافة المادية إلى قائمة الأبحاث هو الذي أدى – إلى حد كبير – إلى الرأي الذي كان سائدا زمنا طويلا عن الثقافة بأنها بمجموعة من الخصائص، وبالطبع لا يمكن وضع الثقافة المادية، على قدم المساواة مع عناصر السلوك، لأن الثقافة المادية ليست من السلوك في شيء، وهذا ما لا شك فيه، ولكن لما كانت الثقافة المادية أمكن تقسيمها إلى عناصر، فقد كانت لذلك على ما يظهر أثره في دراسة الأخلاق والعادات وما إليها.

وقد اكتسب اهتمام الناس بأصول الأشياء ومراحل التقدم في القرن التاسع عشر قوة دافعة هائلة بسبب نجاح داروين في دراسته لأصل الإنسان وتطوره. وإذا رجعنا إلى سنة.١٨٩ نجد أن هربرت سبنسر[١] قد توصل إلى وضع مقارنة بين تطور المجتمعات وتطور الكائنات العضوية. وقد عقد مقابلات بارعة عند كل مرحلة، ولكنه لم يسلم إلا بالقليل جدا من التفصيلات بشأن العملية التاريخية التي كان يصفها، ومن جهة أخرى لم يبتعد عن التاريخ المسجل.

ولكن كان هناك كتاب آخرون، أكثر منه براعة، توصلوا إلى وضع سلسلة كاملة من مراحل التطور في الزمن القديم الذي لا يصل إليه العلم،

---

[١] هربرت سبنسر Herbert Spencer، ١٨٢٠– ١٩٠٣ فيلسوف إنجليزى تأثر بنظرية التطور لداروين، وكان لآرائه تأثير عظيم في الفلسفة وعلم النفس وعلم الأخلاق وامتد تأثيره إلى مختلف أنحاء العالم، وقد لقب بفيلسوف التطور، ومن مؤلفاته كتاب «أصول علم الاجتماع"، والتربية (المترجم)

وتصوروا أنهم يستطيعون تقليد علماء الحياة الذين يمكنهم عادة تكوين الحيوان الكامل من قطعة واحدة من العظام، والذين يقولون إن جميع المجتمعات البشرية لا بد أنها مرت بنفس المراحل المتابعة، قد استوحوا فكرتهم من المراحل المعترف بها في التطور البيولوجي، وضدهم في ذلك الرأي أولئك الذين يحتجون بوجود وحدة روحية للبشر، وهي حجة لا تعتمد على المميزات البيولوجية وما يرتبط بها من ظواهر سيكولوجية موجودة في المجتمع البشري كله، وإنما تعتمد على ما نشاهده من أفكار من نوع واحد، وخاصة الأفكار الدينية، التي كانت متداولة في كثير من أنحاء العالم المختلفة، ولكن كانت هناك فئة تعارض هذا الرأي، وتدعي أن موهبة الإنكار التي جذب اعتبارها السبب في تقدم الإنسان من مرحلة إلى أخرى، ليست سواء عند جميع البشر بحال من الأحوال. ولهذا فإن المجموعة المعقدة من الخصائص التي نسميها المدنية، لا بد أنها ازدهرت في مراحل خاصة، امتاز فيها الناس بوجه خاص بالقدرة على الابتكار، ومن هناك انتشرت عن طريق عملية (التسرب).

ويمكن القول بأن أصحاب نظرية التسرب، وأصحاب نظرية التطور اتخذوا حجتهم بأكملها بحيث يناقض كل منهما الآخر، على أن الأساليب الفنية فعلا تخترع ولكن بينها يمكننا أن نفترض أن أبسط هذه الأساليب يمكن أن يخترعه الناس مرات كثيرة في أماكن مختلفة، فكذلك من المعقول أن نقول بأن تطورات جديدة في تلك الأساليب يمكن أن يتعلمها بعض الناس عن جيرانهم، و يمكننا أن نسجل هذه العملية حسب الأزمنة التاريخية، ولكن المؤسسات الاجتماعية لا تخترع، ولا نستطيع أن نعرف

كيف بدأ ظهورها، وإذ تأملنا فيها عن قرب، نستطيع أن نرى شيئا من التفاعل الدقيق بين الضغط الاجتماعي والاختيار الفردي، وهذا التفاعل هو الذي يبقي تلك المؤسسات وغيرها، والواقع أن الكتاب الذين كانوا أكثر من غيرهم اهتماما بتطور المؤسسات الاجتماعية، لم يقولوا باختراع مؤسسات جديدة يفسرون بها تقدم الإنسان من مرحلة من المراحل التي يفرضونها إلى مرحلة أخرى، ولكنهم قالوا – على سبيل الجدل – إن قسما من المجتمع بلغ به الضيق بحالته الراهنة جدا جعله يطلب تغييرها، وقد قال مورجان (إن الرجال في مجتمع الأمهات ربما ثاروا ضد نظام سلالة الأمهات) وقال ماك لينان: (إن النساء لابد أنهن وجدن أن الفوضى الجنسية شيء ينفر منه إحساسهن الديني).

ولو أن أنصار مبدأ التسرب اقتصروا على انتشار الأساليب الفنية، وأصحاب نظرية التطور على نمو المؤسسات الاجتماعية لأمكن للمرء أن يعتبر الفرق بينهما الحلقة الأولى في الانقسام الحالي بين الباحثين في الثقافة والباحثين في التكوين الاجتماعي، ولكن بدلا من ذلك اتجهت كلتا المدرستين إلى معالجة الأساليب الفنية والمؤسسات الاجتماعية في وقت واحد، ولو أن أنصار التطور ركزوا فعلا اهتمامهم على المؤسسات الاجتماعية.

لقد فقدت نظريات التطور في القرن التاسع عشر، وهي نظريات قامت كلها على التخمين، وعلى فرض أن ثقافة الطبقة الوسطى من الأنجلوسكسون هي الغاية القصوى في عملية التحسين المستمر، فقدت تلك النظريات ما كانت تتمتع به من ثقة، وذلك عندما أدرك

الأنثروبولوجيون أن مثل تلك النظريات يجب أن تقوم على أساس من الأدلة، وأن عليهم أن يتجنبوا الفروض السهلة بشأن تفوق قيمهم ذاتها.

وقد أدى هذا إلى ترك الميدان للعلماء الذين يشتغلون بتحليل الثقافات إلى عناصرها، وقد تصوروا تلك العناصر في بعض الأحيان، وكأنما ليس بينها إلا علاقة طارئة، وكانوا يصفون الثقافة وكأنها قطعة من الفسيفساء أو مجموعة من الرقع صفت بعضها إلى بعض، أو أنها جراب الحاوي، وقد كتب أحد الناقدين عن هذا الاتجاه الذي يستنكره، معبرا عن فكرة عناصر ثقافية قد ألقيت عفوا، بعضها فوق بعض، كأنما هي أكوام من الدريس.

دراسات في (الانتقال الثقافي) (Acculturation Studies)

لا يزال هذا الاتجاه في الثقافة هو الأسلوب الذي يتخذه عدد كبير من الباحثين في التغير المعاصر في المجتمعات الصغيرة، وقد وضعوا بمجموعة من المصطلحات الفنية تدور كلها حول كلمة الثقافة، وذلك من أجل أولئك الباحثين وهم بالطبع لا يسعون إلى تتبع المنابع الأصلية التي تنبع منها أحدث العناصر التي دخلت إلى المجتمعات الصغيرة لأننا نعرف هذه المنابع. ولكن الأسئلة التي يسألونها تختلف عن تلك التي يسألها الباحثون في التكوين الاجتماعى.

وقد اتجهت دراسات الانتقال الثقافي، إلى تقرير أعمال من نوعين: أحدهما يعني ما يكون الثقافات مختلفة أو لمظاهر مختلفة من الثقافة، من استعداد نسبي للتغير تحت تأثير الاتصال الثقافي، أما النوع الآخر فيعني

بالسهولة النسبية التي تستطيع بها المجتمعات الصغيرة أن توفق بين حياتها وبين الطلبات التي توجه إليها في هذه الأيام من المجتمعات الكبيرة.

ومن الألفاظ التي تستعمل في وصف هذه العمليات قولهم: إن المميزات الثقافية مستعارة، وهي كلمة قد تكون مستمدة من تشبيه لغوى لاستعارة الكلمة، أي أن هذه المميزات مرفوضة، أو أنها معدلة بمعرفة الثقافة التي استعارتها، ولو أنه يبدو لبعض الكتاب أنه من المهم أن يكون تأثير الثقافة متبادلا عندما تصل ثقافتان إحداهما بالأخرى، ولكنه ثبت أنه من الصعب عادة أن نقبل هذا الرأي للدراسة..

وعندما يعترف الناس بأن الطراز الفني الأوربي، وأحيانا الأزياء الأوربية، قد تأثرت بمؤثرات من خارج أوربا، وعندما يقولون إن بعض ربات البيوت اللاتي يعشن في الخارج، يقتبسن وصفة أو وصفتين، وعندما نجد أن في معظم المدن الكبيرة مطاعم تقدم أنواعا غريبة من الأطعمة، وعندما يتبين أن بعض الأوربيين البسطاء يصدقون أحيانا المعتقدات السحرية، التي لا يمكن أن تقبلها الكنيسة المسيحية، عند ذلك تتجمع لدينا قائمة كاملة إلى حد كبير من الاستعارات الثقافية عند الغرب، ومن جهة أخرى إن تسرب الأساليب الفنية الغربية هو عملية جدية، ولو أنها كانت في أول الأمر مدفوعة بالقوة القاهرة، إلا أنها أصبحت اليوم من الأشياء التي يطلبها طلبة حقيقة العالم الذي لا يزال متخلفا، وقد بذل الرجال الذين يحملون الثقافة الغربية كل جهدهم لكي يقيموا على أرض أجنبية صورة طبق الأصل من حياتهم في الوطن كما حافظوا على الاتصال بجمهور مواطنيهم في البلاد التي جاءوا منها.

وندر أن يتأثر هذا الجمهور بثقافة أهل البلاد التي يبيع دم مستخدميهم الدراجات والتي تخضع لسيطرة حكومتهم، ولا يمكننا أن نفهم التأثير الذي يتعرض له المجتمع الغربي بسبب ممارسة الغرب للتجارة العالمية، ولسيطرته على الإمبراطوريات التي كان يسيطر عليها، لا يمكن فهم ذلك بكل بساطة في حدود التأثير المتبادل بين الثقافات. وقد أوضح لنتون [(١)]في إحدى المرات مقدار الثروة الثقافية التي يحصل عليها مجتمع عن طريق التسرب بأن عدد جميع الأشياء التي نحصل عليها من مختلف أنحاء العالم، والتي يستخدمها الأمريكي العادي أو ما له نفع عن طريقها، وذلك في أثناء يوم من أيام العادية. ولكن لنتون لم يستطع أن يدعي أن تأثير الثقافات الأجنبية في ثقافة أمريكا هو السبب في توصيل هذه الأشياء إلى بد به.

وقد كتب بلامنانز (إن الأوربيين ليسوا هم الذين يتخذون الطرق والأفكار عن آسيا وإفريقية بل العكس هو الصحيح) [(٢)]، وهذا القول تعبير عن ميزان التسرب الثقافي أكثر مطابقة للواقع، وقد اعتبر بعضهم اقتباس المميزات الثقافية الأجنبية كأنه يمثل ميدان خاصا من الناحية النظرية وأنها وصف فني لعبارة الانتقال الثقافي Acculturation،وقد عرف لون وردفيلد وهرسكوفيتس في سنة ١٩٣٦ الانتقال الثقافي تعريفا رسميا بأنه هو تلك الظواهر التي تنجم عن الاتصال المباشر والمستمر بين

[(١)] رالف لنتون ١٨٩٣– ١٩٥٣ أنثروبولوجى أمريكى وكان أستاذا في جامعاتها وآخرها جامعة بيل ومن مولداته. The Tree of Culture –The Study of Man

(2) On Alien Ruland Self. Government 1960P 15.

مجموعتين من الأفراد لهم ثقافتان مختلفتان، وما يتبع ذلك من تغييرات في الطراز الثقافي الأصلي في إحدى المجموعتين أو في كلتهما..

وهذا الاصطلاح أضيق من اصطلاح آخر هو التغير الثقافي، الذي يمثل التغير الذي يحدث داخل الثقافة، وهو من جهة أخرى أوسع من التمثيل الثقافي، وهو ما يحدث عقب الهضم الذي يمكن أن يعتبر ظاهرة من ظواهر الانتقال الثقافي [٣]

ومن الأسئلة التي يسألها الباحثون في الانتقال الثقافي، هل المميزات الجديدة أو العناصر أو المظاهر الثقافية الجديدة تكون أقرب إلى القبول إذا كانت تشبه أشياء موجودة فعلا في الثقافة التي نتقبلها كرأي إذا كانت لا تقتضى كثيرا من التغيير الجذري في السلوك؟

ويقول هرسكوفيتس، الذي يعتبر أكبر العلماء الأمريكيين انتصارا لنظريات الانتقال الثقافي: إن مثل هذه العناصر أو المظاهر قد تكون (أساليب فنية أو اتجاهات أو تصورات أو وجهات نظر)، وقد كتب النتون عن إحدى القبائل الأمريكية، إن النماذج الانفرادية للثقافة الوطنية قد سهلت على أفراد من الهنود الأمريكيين أن يتخذوا بعض عادات البيض دون أن ينتظروا حتى يعتمد بقية المجموعة التي ينتمون إليها قبول تلك

---

[٣] ظهر في سنة ١٩٣٨ كتاب بشير عنوانه إلى « دراسة الاتصال الثقافي، وفيه يقول هر ستكوفيتس إن الاتصال الثقافي دكان في وقت ما اصطلاحا سائدا في بريطانيا ولكن قد أغفله الأمريكيون. أما روبرت رد فيلد(١٨٩٧– ١٩٥٨) فهو باحث أمريكي في الأنثروبولوجيا وكان أستاذا في جامعة شيكاجو وأهم كتبه The Primitive World Peasant 1053 Society and Culture 1966

العادات، وقد قال بارسنز ويميل الناس عادة إلى الخصائص الجديدة ويرحبون بها أو يقبلون استعارتها إذا كانت لا تتعارض مع خصائصهم السابقة، أو إذا كان هناك شيء مشترك بين الاثنين بحيث يزول ما هناك من احتكاك في الجوانب الحادة وهو ما يتسبب عن عدم نعود الناس عليه،[1]

وهذا القول يتضمن الاستعارة مع الاختيار، أما مالينوفسكى، وهو يفكر في إفريقية فقد أبدى ملاحظة حقة وهي أننا يجب أن نوجه اهتماما أكبر إلى الإعطاء مع الاختيار.

والواقع أن الخطة الشاملة لدراسة الانتقال الثقافي، كما عرضها لنتون. ورد فيلد وهر سكوفيتس كدليل للبحث في أي مكان في العالم تلك الخطة عملت حسابا لمثل هذه العوامل المتغيرة، مثل السيطرة السياسية التي قد تكون لإحدى المجموعتين عندما تصل إحداهما بالأخرى، كما أنها أدخلت في حسابها ما أحدثه استبداد المستعمر من رد فعل، وفي تلك الخطة اقتصروا على ما يعرف بالحركات المضادة للانتقال الثقافي، مثل رقصة الأشباح، وهذا في الواقع من الأشياء النادرة تماما، ولكن الخطة قد بنيت في شكلها العام حول فكرة عناصر الثقافة هل يقبل الناس العناصر الجديدة قسرا أم بمحض اختيارهم؟ وكيف يختارون تلك العناصر؟ وعلى أي ترتيب؟ وكيف يمكن فرضها فرضا؟ وهل هناك عناصر ثقافية لا يمكن فرضها؟ وما هي الأسباب التي تدعو الناس إلى مقاومة العناصر المفروضة،

---

(1) Mitla, Town of The Souls » Univemity (1) E ‹C. Parsons) of Chicago Tnolications in Anthropology 1936.P 521

وما أسباب اختيار عناصر خاصة؟

ويدخل في هذه الأسباب المزايا الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك التغيرات التالية التي تقتضيها التغيرات المبدئية،كما يدخل فيها التوافق مع النماذج الثقافية الحالية، أما التماسك بين العناصر الثقافية التي حازت القبول فعلا فذلك موضوع مستقل، وقد طلب من الباحث أن يعني ما يقول هناك من صراع بسبب قبول عناصر جديدة، ليست منسجمة مع العناصر القديمة، كما يجب عليه أن يعنى بتعديل العناصر المقبولة وإعادة تفسيرها، بإحلال عناصر جديدة مكان أخرى قديمة، وأن يبحث أيضا عن نماذج من الشخصيات التي تقبل أو ترفض العناصر الجديدة، وعن تأثير أفراد معينين في قبول العناصر أو رفضها.

وإن القارئ الذي يستهين بأمر هذه الخطة في البحث ويرى عدم جدواها، لا يملك إلا أن يتصور باعة يقابلهم المشترون بالامتناع عن الشراء أو صورة عناصر ثقافية تعرض ما تعرض السلع فوق منضدة البيع في الوقت الذي تذهب فيه ربات البيوت لشراء ما يلزمهن، أو أن يدفعه تشبيه بعضهم للثقافة على أنها قطعة عن الفسيفساء، فيتصور أن الأمر ما هو إلا نوع من لعب الألغاز التي تؤخذ منها قطعة من هنا وقطعة من هناك وتستبدل بكل منها قطعة أخرى.

وقد يتصور بعضهم الثقافة على أنها كيس مملوء بالخرق، ولعلها تكون صورة ملائمة لتلك الدراسات التي تركز اهتمامها على مصادر مستمدة من عناصر مختلفة، ولكن مظهرا جديدا من الدراسة الثقافية قد

حاول أن يجد فيها نوعا من الانسجام أو أن يتصورها، كما في القول الشائع طرازا، وهو لفظ يستعمل في بعض الأحيان ليدل على وجود نوع من الانتظام، إلا أن الكاتبة روث بندكت عندما استعملت هذا اللفظ كانت تقصد أنه توجد خاصية، أو عدة خواص أساسية يمكن التعرف عليها في مختلف مظاهر الثقافة، وحق لنا أن نذكر عن هذه الكاتبة أنها قسمت الثقافة إلى نوعين: نوع أطقت عليه اسم أبولوني [١] (وهي تقصد كلاسيكي)، ونوع أطلقت عليه اسم (ديونيس)، و(تقصد بوجه عام عاطفي).

ومثل هذه الاختلافات يجب أن تكون قابلة للتفسير في حدود الشخصيات التي تعتبر نموذجية, لأصحاب تلك الثقافات، وقد تزداد هذه الاختلافات وضوحا حتى تصبح طرازا متميزا عن غيره، وتشكل الشخصيات التي تكون لها الرغبة في قبول القيم والعمل على صيانتها من الفناء. ولهذا فقد اتجهت الدراسة إلى الطرق المختلفة في معاملة الأطفال في مختلف المجتمعات، وقد ربطت هذه الدراسة بحالة وجود ظاهرة العدوان أو التسابق، أو انعدامها في المجتمع، وليس ذلك بالنسبة للأفراد البالغين في هذه المجتمعات فحسب، بل كذلك بالنسبة لنوع السلوك الذي يقابل في هذه المجتمعات بموافقة عامة.

---

[١] أبولوني نسبة إلى أبولو إله الموسيقى عند قدماء اليونان، وديونيسي نسبة إلى دونيسيس إله الخمر عندهم. انظر كتاب (ألوان من الثقافة) تأليف روث بندكت وهو مترجم إلى العربية. (المترجم)

تفسيرات في حدود نظرية التعلم:

إن أية نظرية من هذا النوع تجعل من الضروري أن نفترض وجود عامل جديد التعليل كل تغير يحدث في القواعد المتعارف عليها في المجتمع، ومن الشائع أن تؤخذ هذه التغيرات على أنها تمثل حالة يتخذ فيها الأفراد وطرقا جديدة، تفسر في حدود نظرية التعلم. ويتحدث بارنت [1] في كتابه "الابتكار" عن جميع الحالات التي فيها تشجيع أو إضعاف لقوة الابتكار عند أي نوع من المجتمعات، وهو يذكرنا بأن الابتكار، من نوع أو من آخر، وجد في جميع الأزمان، وعنده أنه ليس هناك ابتكار، وحتى ولو كانت طريقة جديدة في التحية بين الناس تعتبر من ضآلة الشأن بحيث لا تستحق أن تدرج تحت نظرياته العامة.

وقد اهتم بالابتكارات التي يقلدها الناس حتى تصبح طرازا معينا لشكل معترف به من أشكال السلوك، وهو يعترف بأن الابتكارات تقابل في بعض الحالات بالتشجيع، وفي بعض الحالات الأخرى بالتثبيط، ولكنه لا يرى أن لذلك مغزى مهما بالنسبة لدراسة التغير الاجتماعي.

وعلى هذا فهو يلاحظ أنه في الثقافات الأمريكية ينتظر أن تكون هناك تغييرات في التكنولوجيا دون الدين أو التكوين السياسي أو تنظيم الأسرة، وبعبارة أخرى ينتظر منهم أن يشجعوا الاختراعات الآلية دون الخروج على النظام الاجتماعي.

وفي الواقع يمثل هذا القول موجزا دقيقا لما يبدو لبعضنا أنه المشكلة

---

(1) H. G. Barnett, “Innovation ” 1933

الجوهرية في التغير الاجتماعي بين الشعوب التي ندرسها في هذا الكتاب، وبالنسبة لهذه الشعوب لا حاجة في الواقع إلى إجراء مخترعات ميكانيكية، ولكن مشكلة التوفيق بين حياتهم وبين استعمال هذه المخترعات إنما تنشأ بالضبط من مقاومة التغيير، وهذه المقاومة شئ داخل في طبيعة كل مجتمع، وعن طريقها يمكن لأعضاء المجتمع أن يعرفوا نوع السلوك الذي ينتظر منهم ونوع السلوك الذي ينتظرونه من غيرهم، ولعل بارنت يشك في هذا القول، حيث إنه يعتبر جماعة الساموبين[1] مثالا لمجتمع يمكن أن يكون كل فرد فيه مختلفا عن كل فرد آخر، وذلك لا يقتصر على اختراع أناشيد وخطوات للرقص ونقوش على القماش الذي ينسجونه من قشور الأشجار، ولكنه يشمل أيضا "الدين والتنظيم السياسي".

وعلى الرغم من ذلك فإن للساموبين قواعد معروفة للمراتب والأسبقية، والواقع أنهم يستخدمون موظفين اختصاصيين ليلقوا على الناس نظام الأسبقية بين الأشراف في كل إقليم، وقد بلغ من اهتمامهم بهذه القواعد أنهم حصلوا للأشراف على مركز خاص بهم في الدستور الذي منحتهم إياه الولايات المتحدة. ولا يمكن أن يقوم نظام اجتماعي بغير صورة مقبولة عند الجميع لأدوارهم الاجتماعية تلائم العلاقات التي تقوم بين الناس، وبغير قدر من الثقة في أن هذه الأدوار ستؤدي أداء وافيا.

وهم في كل مكان يحافظون على تلك الثقة عن طريق الضغط الاجتماعي المستمر، الذي يكافئ أولئك الذين ينسجمون مع النظام،

---

(1) الساموبون: سكان جزيرة ساموا في المحيط الهادي.

ويعاقب أولئك الذين يخرجون عليه، ومما تهمنا معرفته في دراسة التغير الاجتماعي هو بالضبط مسألة نوع الضغط العكسي، الذي قد يجعل مخالفة النظام شيئا يستحق أن يقدم عليه الفرد. وهذا في الواقع جانب من الموضوع له مغزى خاص من الوجهة العملية، ولو أن الناس أدركوه إدراكا أوفى، فإن المهام التي يقوم بها أولئك الذين يسعون إلى تحسين مستويات المعيشة بتقديم النصائح الفنية ربما لا تكون أهون احتمالا، ولكن طبيعة هذه المهام تكون عند دراستنا أكثر وضوحا.

وقد ظهر في عهد أقرب إلينا من ذلك دراسات أكثر تفصيلا من الباحث دوب[1]، وهي تعني مباشرة بطراز التغير الذي ندرسه في هذا الكتاب. ويسأل درب عن أصلح الأحوال لتعلم "الطرق الجديدة"، وعما يحدث لشخصية القوم الذين تتغير أحوالهم باتخاذهم تلك الطرق، وهو يسعي لكي يجد في نظرية المواصلات سببا يفسر به: لماذا يستجيب الناس بقبول أعظم إلى بعض الابتكارات الثقافية دون البعض الآخر؟ والمفروض في هذه الحالة أن تجئ الابتكارات من الخارج.

تفسيرات من علم الاجتماع:

إن تلك الفكرة التي ترى أن الباحث الاجتماعي يجب ألا يعني عناصر السلوك، ولكن بالمجموع المعقد من القواعد التي تنظم العلاقات الاجتماعية، هذه الفكرة جاءت إلى علم الأنثروبولوجيا عن طريق علم الاجتماع، وعلى الأخص بتأثير دوركهايم في اثنين من أكبر علماء

---

(1) l. doob. "becoming more civilized, "1960" communications in Africa". 1962.

الأنثروبولوجيا في بريطانيا وهما: مالينوفسكي وراد كليف برون. وقد أكد دوركهايم أهمية "الحقائق الاجتماعية" التي لا يمكن تحويلها إلى تعبيرات عن الشخصية الفردية، ولا يمكن تفسيرها في حدود علم النفس، وقد قال: "إن المجتمع هو ظاهرة وراثية وإن للمجتمع تكوينه الخاص وعلاقاته المستمرة بين أجزائه التي يقوم كل جزء منها بوظيفته، والتي تتفاعل لكي تصون حياة المجتمع، كما تفعل الأعضاء المختلفة في الجسم الحي".

وتقوم في المجتمع "نظم تمثيلية جماعية" وقواعد للسلوك يقبلها الجميع، لأنه من غير هذه النظم والقواعد لا يمكن للمجتمع أن يبقي حياً وهذه النظم والقواعد لا يمكن – بطبيعة الحال – تحديدها إلا في ضمائر الأفراد، ولكن ما هو أعظم أهمية عند الباحث الاجتماعي، هو أن كل فرد ينمو كجزء من بيئة تسلم بهذه القواعد والنظم، ولهذا فإنه عندما يختار لنفسه طريقاً معيناً، فهو إنما يستجيب للضغوط والفروض الاجتماعية، وليس اختياره مجرد تعبير عن شخصيته.

لقد أقام راد كليف براون كل عمله النظري على فكرة التكوين، ولكنه لم يكن يعني كثيراً بالتغير الاجتماعي، أما مالينوفسكي فقد عني عناية فائقة بالتغير الاجتماعي، وعالج موضوعه عن طريق فكرة الثقافة، وعلى الرغم من ذلك فإن فكرته عن الثقافة اختلفت كثيراً عن الفكرة التي عرضناها فيما سبق وذلك لسببين: أولا: النظرية التي أطلق عليها اسم "الوظيفية"، وثانياً: النظرية التي ترى أن ما سماها "العناصر" التي يجب تحليل الثقافة إليها، لم تكن خصائص وإنما كانت مؤسسات، وقد عرف المؤسسة أحياناً بأنها مجموعة منظمة من أوجه النشاط، وعرفها أحياناً بأنها مجموعة

من الأشخاص لهم نظام يسمح لهم بأن يقوموا بنشاط خاص.

مالينوفسكي والوظيفية:

"الوظيفية"، كما يفهمها مالينوفسكي، هي التحدي "للتاريخ الاستنباطي" وهو تاريخ نبني فيه من جديد ما نفرض وجوده من مراحل اجتماعية سابقة، وذلك بأن نفسر العادات الحالية التي تبدو لبعض الناس شيئاً شاذاً، وإن لم تكن شاذة فلا يعرف لها تعليل، نفسرها على أنها "مخلفات" من تلك المراحل السابقة. وهو يرى أن كل عادة لا بد لها من وظيفة يمارسها الناس من أجلها، أما إذا لم يكن للعادة وظيفة فإنها لن تبقى يل تنقرض.

ومهمة الأنثروبولوجي أن يري نظام الحياة في المجتمع الذي يريد أن يراقبه عن كثب، لا أن يبتكر نظريات بشأن ما كان عليه المجتمع في زمن سحيق، وهذا التنبيه مضافاً إليه مستويات البحث التفصيلي التي أقامها مالينوفسكي لأول مرة، قد جعل من الأنثروبولوجيا الاجتماعية في القرن العشرين العلم الذي نعرفه.

وقد كان ما يقصده مالينوفسكي من وظيفة العادة ما تؤديه نحو بقاء المجتمع أو أعضائه أو هما معا. وقد كانت بعد ذلك خطوة سهلة إلى القول بأن كل مجتمع لا بد أن يكون في الوقت الذي يراه فيه الباحث الأنثروبولوجي، قد بلغ الحالة التي يجب أن يكون عليها، وأن أعضاءه أنفسهم لا يمكن أن يطلبوا أي تغيير فيه، كما أن أي تغيير يأتيه من الخارج، لا يمكن إلا أن يكون تغييرا إلى ما هو أسوأ.

وقد يؤدي هذا الاتجاه منطقيا إلى القول بأن انتقال الأساليب الفنية الغربية إلى تلك الشعوب شئ يؤسف له، والواقع أن مالينوفسكي تمسك بهذا الموقف ما دامت "الصورة" التي كونها عن المجتمع البسيط مستمدة من جزر تروبرياند[1]، ولكنه بعد أن زار جنوب إفريقية، أدرك أن هذا الرأي لا ينفع في مسائل السياسة في إقليم بلغت فيه عملية التغير مرحلة أبعد بكثير، وأنها لا يمكن وقفها عند حد، وعند ذلك وجه اهتمامه إلى "الاتصال الثقافي" كما عبر عنه دائماً، ولكن لا على أنه ظاهرة تستحق مجرد الملاحظة، ولكن على أنه مشكلة تحتاج إلى علاج، وقد ادعى أن في إمكان الأنثروبولوجيا أن تشير إلى الطريق الذي يؤدي إلى "الاتصال الثقافي الناجح".

ولما اتجه اهتمامه إلى هذه المسألة، كان عليه أن يجد شيئاً من التوفيق بين اتجاهه السابق، وهو الرفض التام لأن يكون للتاريخ شأن، وبين دراسته لأشياء في جوهرها عمليات تاريخية، وقد اعترف عندئذ أن الماضي له مغزى "لأنه يعيش في الحاضر"، وهذا القول يعني أن المؤسسات الحاضرة تستمد قيمتها من عقائد الناس بشأن أصول تلك المؤسسات.

وقد فتح الباب أيضاً لدراسة قدر معين من تاريخ السياسة الاستعمارية، لأنه أكد اعتباره للأهداف والدوافع عند الحكام الاستعماريين جزءاً من عملية التغير الاجتماعي، وقد كان مالينوفسكي يقصد بفكرة "الاتصال الثقافي الناجح" الاعتراف بوحدة بعيدة الأمد في

([1]) سبق أن ذكرنا أن جزر ترورياند تقع في المحيط الهادي إلى الشرق قليلا من جزيرة غينيا الجديدة.

المصالح بين الأوربيين والإفريقيين في إفريقية. ولعل هذا المثل الأعلى يعادل في غموضه المثل الأعلى الذي عبر عنه المستعمرون فيما بعد باسم "الشركة".

وفي حدود دراسته التفصيلية لهذا الموضوع، كان حديثه مطابقا إلى حد كبير لما قال به الباحثون الأحرار في الشئون الإفريقية، سواء أكانوا أنثروبولوجيين أم لم يكونوا، ولم يكن مالينوفسكي يقصد بالتأكيد في عبارته "الاتصال الثقافي الناجح" أو عبارة "الأنثروبولوجيا العملية" أن يزيح المصاعب من طريق الحكام الاستعماريين، وقد قاوم، كما فعل من جاءوا بعده، الاتجاه إلى الماضي في تشريح الثقافات إلى العناصر التي تتكون منها، وتحديد المصدر الذي يرجع إليه كل منها، ولم تكن حجته أن هذا العمل عديم الفائدة، ولكنه مستحيل.

وعلى هذا أقام لنفسه نظرية خاصة، وهي أن الاتصال بين ثقافتين ينتج عنه شئ يختلف عن كل من الثقافتين الأصليتين، وهذا لا يمكن فهمه إلا إذا شرحنا الثقافة الجديدة إلى العناصر التي كانت تتكون منها قبلا، وقد كانت فكرته عن المؤسسة الاجتماعية أنها الوحدة التي يجب عزلها لإمكان دراستها، وهي فكرة تعتبر في حد ذاتها تقدما عظيما إذا قورنت بفكرة مجموعة هائلة من عناصر ثقافية مختلطة، وهي جميعها متساوية من حيث المغزى.

كانت فكرته هذه أساساً لنظريته عن الاتصال الثقافي، وقد اعتقد أننا يجب أن ندرس المؤسسات المختلفة كلا منها على حدة، وذلك على

النحو الذي ينتظر في أي بحث إثنوغرافي "لدراسة الأجناس البشرية" ولكن مادة البحث يجب أن ترى بحيث يتكون منها مجموع منظم في جداول من النوع الذي كان يستخدمه في التدريس، وفي رأيه أن هذه الجداول لأنها تذكر الباحث الأثنولوجي بالمادة التي يجب عليه الحصول عليها، شئ جوهري في معدات الدراسة شأنها شأن كراسة المذكرات أو آلة التصوير.

وإني أعتقد أن بعضاً من أعظم تلاميذه قدرا قد وجدوا تلك الجداول كما قال عنها مالينوفسكي، وإذا اعتبرنا خرائط الجداول "العمودية" وسيلة للتعليم ولتنشيط الفكر بشأن العلاقات بين الظواهر الاجتماعية التي لم تكن واضحة وضوحا مباشرا فإن هذه الخرائط تكون وسيلة رائعة، ولكن إذا اعتبرناها نظاما للتبويب من أجل عرض النتائج فإنها تكون أقل فائدة.

وعلى الرغم من ذلك فإن مالينوفسكي اعتبر أسلوبه في عرض المادة، وهو أسلوب مكون من "ثلاثة أعمدة" على أنه العمل الجوهري الذي يقدمه إلى دراسة الاتصال الثقافي، وكانت طريقته في معالجة موضوع أية مؤسسة معينة أن الباحث عليه أن يضع في عمودين متقابلين الخصائص المتماثلة أو المتضادة لتلك المؤسسة في كل من الثقافتين "الإفريقية" و"البيضاء"، وعليه أن يجعل بين العمودين عمودا ثالثاً يخط فيه ما ينتج عن الاتصال بين الثقافتين، وقد صدر لمالينوفسكي بعد وفاته مؤلف[1] قدم فيه خططا تشمل السحر والحرب والطعام والرياسة وحقوق الأرض

([1]) (كتاب ظهر بعد وفاة مؤلفه مالينوفسكي the dynamics of culture change

وسياسة العزل، ولا يمكن اعتبار الموضوع الأخير مؤسسة من المؤسسات، ولهذا فإن إضافته إلى القائمة يرشدنا إلى الفرق ين الناحيتين النظرية والعملية عند مالينوفسكي، وفي الواقع لم يكن عموده عن البيض قاصرا على العناصر الأوربية التي تقابل الظواهر أو العناصر في العمود الإفريقي، بل إنه وضع على رأس قائمة عمود "البيض" المؤثرات والمصالح والأغراض التي عند البيض"، وبعبارة أخرى أفكار لمجموعة صاحبة السيطرة وهي البيض، بالنسبة لمؤسسات الأغلبية الحكومة وهم الإفريقيون، وما يبذله البيض من نشاط لتغير تلك المؤسسات.

وفي الواقع كان مما يعنيه أن يعرف الطرق التي يباشر بها الناس مصالحهم، إذا كانت تلك المصالح تجعلهم على اتصال بمجتمعات لها مؤسسات تختلف عن مؤسساتهم، ويمكننا أن نحدد مجال الاختلاف الحقيقي بينه وبين مدرسة الانتقال الثقافي (acculturation) بأنه الاعتراف بأن الثقافات ليس لها "مصالح أو أغراض" ومن بين أمثاله التي كان يجب أن يرددها: "في بعض الأحيان يكون ذكر البين شيئاً له قدره" وقد أوضح فورتس هذا القول بحقيقة تاريخية معادة، وهي أن الأفراد والجماعات عند الاتصال هي التي تتفاعل فيما بينها وليست العادات[1].

دراسات في العلاقات الاجتماعية:

تلك العبارة الأخيرة – عن الأفراد والجماعات – مأخوذة من مجموعة مقالات لتلاميذ مالينوفسكي، أساسا لخبراتهم في دراسة التغير

---

(1) culture contact as a dynamic trocess in methods of study of culture contact in africa international institute memorandum xv p62.

الثقافي كما كنا نسميه في ذلك الوقت، بصفتهم زملاء في المعهد الدولي الإفريقي، أما العمل الذي قدمه فورتس إن كان في حدود "الاتصال الثقافي" فإنه جاء سابقا لذلك التغير في اتجاه الدراسة مما أدى بمعظمنا إلى الظن بأن المجتمع أو العلاقات الاجتماعية هي الموضوع الرئيسي في دراستنا، إلى أن نتأكد أن هذا التغيير لم يكن قاصرا على تغيير في الأسماء.

وقد كتب فورتس يقول: "الاتصال الثقافي عملية من نفس درجة العمليات الأخرى في التعامل الاجتماعي، سواء في المجتمعات التي تعرف القراءة، في أوربا وأمريكا وآسيا، أو المجتمعات التي لا تعرف القراءة في باقي أنحاء العالم"، وأنه "يجب على الأنثروبولوجي أن يجعل مجال عمله المجتمعات لا العادات" ويجب أن يتخذ كوحدة للدراسة، وحدة عمومية المشاركة في حياة كل يوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية..

وبالطبع كان مالينوفسكي يتفق مع ما جاء في هذه العبارة الأخيرة، ففكرته عن المجموعة المتعاونة ذات الهدف المشترك، أنها قنطرة تربط بين رأي عن الثقافة، على أنها كيان يشتمل على ممتلكات مادية وعقلية، وبين الرأي الذي ينظر إلى التكوين الاجتماعي، كما عرفه راد كليف براون، بأنه شبكة من العلاقات بين الناس، أو على أن التكوين الاجتماعي، كما ينتظر من رأي لنتن، نظام من المراتب الاجتماعية لكل مرتبة منها دورها الخاص، وأن دراسة التكوين الاجتماعي على هذه الطريقة يقتضي البحث عن مجموعات دائمة تربطها مصالح مشتركة مستمرة، وعن علاقات دائمة من السيادة أو من التبعية ومن التعاون أو التنافس أو العداوة.

وهذه الدراسة تتضمن أيضاً إعداد خريطة للمجتمع وتوضع عليها المواقع مما يجعل الخريطة مختلفة ومواقعها أكثر مما وضعه مالينوفسكي لتحليل المجتمع إلى مؤسساته، ولكن أوجه النشاط التعاوني التي عبر عنها مالينوفسكي، لها في صورة المجتمع مكان عظيم الشأن.

والآن إذا كنا نقدر أهمية التكوين الاجتماعي ونجعل له الأسبقية كموضوع للبحث، فليس معني ذلك أننا ننكر أهمية الثقافة أو أننا نستعمل اسما جديدا للشيء الواحد، ولكن معناه أننا نسأل عددا من الأسئلة ذات المغزى العظيم، أسئلة لا يسألها كثير ممن يدرسون الثقافة، وقد حاولت أن أبني كتابي هذا حول إجابات لهذا النوع من الأسئلة، وأن العلاقات الاجتماعية لتتضح عن طريق السلوك الثقافي، وهذا أول ما يدركه السائل لأول وهلة، وهذا هو مفتاحه إلى تحليل التكوين الذي يتعلم الباحث أن يدركه بينما هو يلاحظ نواحي الانتظام في سلوك الناس، وفي تعليقاتهم على السلوك.

ويقول الكاتب نادل إن الاجتماع والثقافة هما وجهان لموضوع واحد، وهذا صحيح ولكنهما ليسا شيئا واحدا، إننا نستطيع أن نعد قوائم شاملة للحقائق الثقافية، وفي نفس الوقت نغفل إلى حد كبير العلاقات الاجتماعية وهذا ما يفعله كثير من الكتاب.

"نظريات.. لا يمكن أن تفسر التغيير":

هل نحن في حاجة إلى نظرية للتغيير الاجتماعي؟ وإذا قلنا إننا في حاجة إلى مثل تلك النظرية فإن ذلك يكون معناه أن المجتمعات تبقى عادة

من غير تغيير عدة أجيال، وإننا نحتاج إلى تفسير خاص إذا كانت المجتمعات لا تفعل ذلك، والرأي الذي أدفع به هو أن كلا من الاستمرار والتغير: نتيجة التفاعل بين العوامل الاجتماعية نفسها. ومع ذلك فقد وجه بعضهم النقد إلى بعض نظريات المجتمع بوجه خاص، لأنها "لا يمكن أن تفسر التغيير"، وهذه النظريات تستحق أن نذكر شيئا عنها، وهي صور مبالغ فيها عن العموميات الخاصة بالعمليات التي تتوصل بها جماعة إلى ضمان الاحترام للقواعد الاجتماعية، وهي نظريات ما كان في الإمكان بدونها أن نتقدم كثيرا في دراسة المجتمع، وينطبق هذا النقد بوجه خاص على تلك النظريات التي تستخدم فكرتي "الوظيفة" و"التوازن" وسبق أن ذكرنا استخدام دوركهايم للوظيفة، ذكرا عابرا، وهذا اللفظ قد دخل في الواقع إلى علم الاجتماع عن طريق سبنسر، وهو يقصد بذلك أن يعقد تشبها بالعلاقة بين أجزاء الكائن الحي وما يؤديه كل جزء منها نحو بقاء الكائن حيا، فمثلا القلب والرئتان والقناة الهضمية كل منها له وظيفته في باطن الجسم الإنساني، ولو عجز أحدها عن أداء وظيفته أداء كافيا فإن الجسم يمرض، وإذا توقف أحدها تماما فإن الجسم يموت.

ويلاحظ أن دوركهايم، الذي يعرف عنه معظم الأنثروبولوجيين البريطانيين أكثر مما يعرفون عن سبنسر، هو الذي نقل هذا اللفظ إلى أبحاثه، عندما أشار إلى الطريقة التي يريد بها استخدامه ذكر صراحة التشبيه بالكائن الحي إذ قال: "إن وظيفة التنفس أن ندخل إلى أنسجة الحيوان الغازات التي يحتاج إليها لكي يعيش". ثم انتقل إلى وظيفة تقسيم العمل وقال إن السؤال عن تلك الوظيفة هو في الواقع البحث عن الحاجة التي

تقابل ذلك، وإن لفظ "وظيفة هو اللفظ الصحيح الذي يمكن استعماله، على أن تقسيم العمل لم يخلق عمدا لكي يؤدي غرضا خاصا، وأنه من الخطأ أن نتحدث عن وجود "هدف" أو غرض لتقسيم العمل"

وقد سار مالينوفسكي في استخدام هذا اللفظ خطوات أبعد بكثير من ذلك، وعارض النظريات التي كانت شائعة في العهد الذي يبدأ فيه التدريس، وهي النظريات التي تفسر عادات المجتمع البدائي على أنها "مخلفات" عن أشكال سابقة من التنظيم الاجتماعي. وقد أصر على دراسة مثل هذه المجتمعات على أنها "كليات قائمة بوظائفها"، وعلى أنه في هذه الكليات ليس هناك شئ إلا وله معني.

وهذا الموقف الذي اتخذه مالينوفسكي أدى إلى تطور في المستويات الجديدة في العمل الميداني، بل إنه أدي في الواقع إلى تحليل عظيم الفائدة لعادات كان المفروض فيها أنها عديمة المعنى، ولكنه انتقل من فكرة أن كل شئ في المجتمع له معنى إلا فكرة أن كل شئ في المجتمع لا غنى عنه.

وقد نتجت عن هذا المنطق نتيجة غريبة وهي أن كل مجتمع، في الوقت الذي يتصادف أن يكون بعض الأنثروبولوجيين يسجل عاداته، هو في الحالة الوحيدة التي يمكن أن يكون عليها، ولا يمكن إطلاقا أن يكون على حالة أخرى.

ولكن قبل أن يذهب مالينوفسكي إلى هذا المدى المتطرف في نظرية التطابق بين المؤسسات وبين حاجات المجتمع أكد بحق أن المجتمعات الصغيرة قد توصلت إلى إنتاج المؤسسات التي تتفق مع الحياة التي تفرضها

عليها بيئتها ويجب علينا ألا نقول جزافا إن تلك المؤسسات غير وافية بالغرض، في الوقت الذي نقيل فيه مؤسسات أخرى كشيء مسلم به دون تدبر في الأمر.

وفي اعتقادي أن احترام مؤسسات الآخرين هو أعظم خدمة يمكن أن يؤديها تعميم المعرفة الأنثروبولوجية في مجال الرأي العام، وإذا كنا نعامل المؤسسات الاجتماعية باحترام، فإن هذا بالطبع لا يعني – كما يدعي بعضهم – أن نصر على أن تبقى تلك المؤسسات في الوجود إشباعا للميل إلى الجمال عند الأنثروبولوجيين.

ومع ذلك فإن تشبيه المجتمع بالكائن الحي يؤدي بنا فعلا إلى تشبيهات أخرى بحالتي الصحة والمرض، وهذا سرعان ما يقودنا منطقيا إلى أن نستنتج أن المجتمع يكون مريضاً إذا لم يستطع البقاء على الحالة التي يرى بعض الناس أنه يجب أن يكون عليها، في الوقت الذي يباشرون فيه ملاحظته. وقد رأي دوركهايم أن لمجتمع يكون في حالة صحية إذا كان متماسكا يعمل بقوة ضد كل مخالفة للقواعد التي وضعها، ولكن من الواضح أن التغير الاجتماعي يقتضي في الواقع مخالفة القواعد، ومع ذلك فإن دوركهايم رأي أن الوظيفة الحقيقية لتقسيم العمل هي خلق علاقات جديدة لاعتماد أجزاء المجتمع بعضها على بعض، وهي علاقات تربط بين الناس في مناطق واسعة، وتقسيم العمل من جهة أخرى يضعف التماسك في الوحدات الصغيرة التي تقوم على القرابة أو على الجوار.

وإن ما رآه دوركهايم، وما يجب أن يراه كل من ينظر إلى مجتمع

معرض التغير السريع، أن هناك مجالات للسلوك تكون فيه القواعد مائعة، كما أن هناك أوضاعا يكون فيها الناس خاضعين لمطالب متضاربة، ولضغوط شديدة من نواح مختلفة, ولا شك في أن هذا شيء متعب لهم، وقد يجدون أنفسهم عاجزين عن الأداء الوافي لجميع الأدوار التي ألقيت على عاتقهم، وهذا بدوره قد يسبب مشقة لبعض الناس الذين لم تتحقق مطالبهم، ولم يستطع الأنثروبولوجيون – وهم يركزون أبصارهم على المجتمعات الصغيرة، التي تمر بتجربة التغير السريع كأنه رواية تمثيلية – أن يدركوا في جميع الحالات أن مثل هذه المتاعب قد توجد في أي مجتمع، ولا يمكن تصحيح هذا الميل كلما وسعنا مجال دراساتنا.

ومن الإنصاف أن نقول عن الاتجاه البريطاني، بأن شعورنا بأن هذه المجتمعات تواجه بوجه خاص متاعب كبيرة، سببه إلى حد ما شعور البريطانيين بالمسئولية نحو تلك المجتمعات، وهذا مظهر من مظاهر الروح الأبوية له سمعة طيبة[1].

وفي تقديري أن استعادة التوازن تؤدي في موضوعنا إلى متاعب أكبر، وهذا على الرغم من أن بعض الذين يستعملون هذه الاستعارة إنما يطبقونها على الأوضاع المتغيرة، فمثلا يقول راد كلف براون عن التكوين الاجتماعي "إنه حالة من التوازن لا نثبت على وضع إلا إذا كانت تتجدد باستمرار، مثله في ذلك مثل التوازن الكيميائي السيكولوجي في الكائن الحي". وإذا

(1) المعروف عن الاستعمار البريطاني أنه لم يعامل الشعوب الأفريقية بالروح الأبوية التي تقول بها الكاتبة.

اختل التوازن فإن "رد الفعل يحدث لكي يعيد التوازن".[1]

ولكن في بعض الأحوال نجد أن اختلال التوازن وعودته يسببان تعديلا في الجهاز الاجتماعي، وإذا كان الاختلال خطيرا فإن التوازن يستغرق وقتا طويلا، ويمكننا أن نسأل: متى نعرف أن المجتمع في حالة توازن؟ إن أعظم الأنثروبولوجيين شأنا لم يستطع أن يجب على هذا السؤال إلا إجابات يحوطها كثير من الغموض. وقد نال لفظ التوازن شهرة بين علماء الاجتماع بسبب كتابات باريتو[2] ولكن الأنثروبولوجيين البريطانيين لا يقتبسون شيئا من باريتو، ولعل الذين يستعملون هذا اللفظ يفهمونه بمعنى أقل تحديدا مما كان يفهمه باريتو، الذي كان يرى أن التوازن علاقة رياضية بين قوى مختلفة بحيث أن أي نقص في إحداها تعوضه زيادة في قوة أخرى.

ولم يطبق الأنثروبولوجيون مطلقا خطته في التحليل على ما لديهم من حقائق علمية. والواقع أن الذين يكتبون عن إعادة التوازن للمجتمع لا يفهمون عنه – كما يبدو – أكثر مما يفهمون عن تلك الكلمة الأخرى التي استعملها راد كليف براون وهي "يوفوريا"[3] وكل منهما تعني حالة صحة ورخاء في مجتمع يقدر الباحث وجودها وإن كان المجتمع بشكل من

---

(1) radcliffe-prown: introduction to African political systems, 1940 p x x 11.

(2) باريتو "١٨٤٨-١٩٢٣" عالم اجتماعي واقتصادي إيطالي، وله دراسات في المشاكل الاجتماعية وتنسب إليه كثير من الآراء الفاشية الإيطالية وعرف عنه احتقاره للنظم الديمقراطية وكان أستاذا في جامعة لوزان.

(3) هذه الكلمة من أصل يوناني ومعناها شعور بالانشراح والتسامي لا يستطيع المرء له تعليلا (قاموس وبستر (websters' new collegiate).

الأشكال يحس بوجودها.

وقد استعمل لفظ التوازن أيضا للدلالة على نوع من توازن القوة، وقد استعمله بهذا المعني كل من فورتس وإيفانز بريتشارد، عندما كتبا عن توازن النظم السياسية وهما يقولان عن بعض المجتمعات التي لا تعترف بسلطة مركزية واحدة "إن استقرار المجتمع يقوم على التوازن عند كل خط انفصال وعند كل نقطة في المصالح المتنافرة في التكوين الاجتماعي"، وهذه المجتمعات تنقسم إلى سلالات متضامنة لم تسع في الواقع إلى السيطرة على الأخريات.

ولدينا سجلات لكثير من مثل هذه المجتمعات، ولكن هناك مجتمعات أخرى استطاعت فيها سلالة واحدة السيطرة على جماعات تقيم في منطقتها، ولكنها لا تنتمي إليها، ويمكننا أن نستنتج أن هذه الطريقة ربما كانت هي السبيل لقيام الحكم الملكي الوراثي. وعلاوة على ذلك فإن التوازن بهذا المعنى يشير إلى توزيع القوة بحيث نلزم الناس باحترام الحقوق، على أن هذا المعنى أضيق مما قصد إليه راد كليف برون[١]. وأن جميع الآراء الشائعة بين الناس، والتي تنطوي على فكرة أن هناك قيمة في صيانة أي نظام اجتماعي معاصر – وهي التوازن والانسجام والاتزان والتوفيق وغيرها – قد انتقدها "ميردال" على اعتبار أنها أعذار يعتمد عليه أولئك الذين لا يقامون الظلم الاجتماعي بعمل ما.

ومن المؤكد حقا أن هذه الأشياء قد تستعمل لهذا الغرض، ولكن

(١) African political systems- p.14.

يبدو أيضاً بما لا يقل تأكيداً عن ذلك أن الناس يودون أن يشعروا أنهم جزء من مجتمع منظم. ولما كان معظمهم ليسوا من ذوي الخيال الخصب، فإنهم يميلون إلى أن يتم ذلك في حدود ما هو كائن فعلا، لا في حدود ما يحتمل أن يكون، وخاصة – بطبيعة الحال – إذا كان القوم ممن يستفيدون من النظام القائم، ولكن إذا كان بقاء أي نظام اجتماعي معناه استمرار الظلم، فإن الناس، على الرغم من ذلك، لا يستطيعون الحياة في مجتمع ليس فيه نوع من النظام، كما أن مثل هذا النظام يمكن صيانته برد فعل من النوع الذي أطلق عليه دوركهايم "تقرير التماسك الاجتماعي" وسماه راد كليف براون "إعادة التوازن".

ولا يقل عن هذا الرأي صحة ما يقال من أن ردود الفعل هذه التي تثيرها مشاعر نفسية مما نعتره أمراً مسلما به، وليس مما يثيرها التقدير العقلي للمواقف، هذه الردود هي في الغالب قيود تحول دون تغيير السلوك تغييرا قد يراه مشاهده، إن خطأ وإن صوابا، أمراً مرغوباً فيه.

وإذا كنا نعتبر الاتزان حالة طبيعية في المجتمع، وإذا كنا نريد أن نهمل فكرة التوفيق بين المجتمع وبين أي اتزان جديد، فإنا في هذه الحالة وحدها يمكننا أن نقول بأن للاتزان نظرية تجعل من المستحيل علينا أن نعلل التغيير وربما يكون المرء أكثر استعدادا لإبداء هذا النقد لتلك النظريات الخاصة "بالتثقيف"[١]، وهي نظريات يقصد بها أن القوم يتشكلون بثقافتهم حيث تكون لهم شخصية ذات خواص نموذجية، حتى إن أطفالهم عندما

---

(١)التثقيف "ترجمة لفظ" enculturation الذي نقصد به المؤلفة تزويد الناس بالثقافة.

يبلغون الرشد يكونون قد تكيفوا بحيث إنهم يسلكون المسلك الصحيح في أي موقف يواجههم، وأننا يجب علينا أن نفترض عملية جديدة نعلل بها فشلهم في شئ من ذلك.

ويمكن لأية نظرية اجتماعية تعترف بأن الناس لا يتبعون القواعد الخلقية بطريقة آلية أن تعلل التغيير الاجتماعي، وإذا كانت هناك إجراءات لمخالفة القواعد الاجتماعية، وإذا كانت هذه الجزاءات في أغلب الأحوال رادعة، فإن هذا لا يمنعنا من القول بأن المجتمع لا بد أن تحدث فيه تغييرات، إذا كانت مخالفات القواعد الاجتماعية تمر دون عقاب في عدد كاف من المناسبات.

ومن الجائز أن نوافق على قول دوركهايم بأن المجتمع تحل به نكبة إذا خرقت جميع قواعده في وقت واحد، دون أن يجازي الذين خرقوها، وذلك لا يقتضي منا أن نرتبط بذلك الرأي الذي يقول بأن كل تغيير يسبب انشقاقا في النظام القائم لا بد أن يكون مصيبة على المجتمع.

إن ما قام به الأنثروبولوجيين الاجتماعيون لم يكن في الواقع أقل الأمور شأنا مما يذكرنا كثيراً بأن المجتمعات الصغيرة المعاصرة، من المؤكد أنها لم تبق دون تغيير منذ ظهرت تلك المجتمعات لأول مرة بوصفها كائنات بشرية، وأن جميع المجتمعات التي نعرفها اليوم، لا بد أنها مرت في تاريخها بخبرات غيرت تكوينها تغييرا جذريا، وتستطيع بعض هذه المجتمعات أن تتذكر تلك التغييرات، وخاصة ما كان منها في التكوين السياسي في الأزمنة الحديثة.

وبالنسبة للشعوب القليلة الباقية التي تقوم حياتها كلية على التنقل لا بد أن الحادث الجوهري في تاريخها كان استئناس الحيوان، وكذلك كان اكتشاف الزراعة حادثا جوهريا، مكن الناس من الحياة في قرى دائمة بدلا من التنقل للبحث عن الثمار البرية، وإنا نعرف أن بعض الشعوب أخضعت شعوبا أخرى وضمتها إليها لتكون دولة ذات سلطة مركزية.

ويقولون إنه من المحتمل أن الممالك التي قامت في الجزء الجنوبي الغربي من أوغندا تكونت بسبب سيطرة الغزاة من الرعاة على السكان الزراعيين الذين كانوا مستقرين هناك، ولكن كان هناك اختلاف كبير في الممالك المختلفة بشأن مدى ما تستطيع طبقة عالية أن تحافظ على نظام حياتها الرعوية.

وقد استطعنا من بعض تقاليد الجاندا، أن نكون صورة لما كان هناك من كفاح دائم بين ملك وحاشيته، وقد رأى "فيبر" أن ذلك مشكلة دائمة في الحكم الوراثي، وقد أوضح "ليتش" أن جماعة الكاتشين في أعالي بورما عاشوا في نظم سياسية تتغير باستمرار بين الحكم الديمقراطي والحكم الأرستقراطي.

ولكن على الرغم من كل ما ذكرناه، فإن أعظم هذه التغييرات شأنا حدث منذ زمن بعيد جداً، حتى إننا لا نستطيع أن نكون لأنفسنا صورة صحيحة عنه، ولعل تلك التغييرات تمت في بطء شديد حتى إنها لم تكن في الواقع حادثا عظيم الشأن، أما التطورات السياسية التي تنجم عن غزو وحدة اجتماعية صغيرة لوحدة أخرى فهي أشياء أقرب عهدا، وفي بعض

الحالات كانت تلك التطورات حديثة درجة أن الناس يتذكروها بوضوح، كأها وقائع تاريخية وليست قصصا أسطورية، حتى هذه الوقائع لا تجعل الناس الذين خبروها بأنفسهم يصدقون أن مجتمعاتهم معرضة للتغيير.

وقد وصف "فورتس" الذي كان من أوائل الأنثروبولوجيين الذين انتقدوا فكرة وجود تماسك اجتماعي كامل، بحيث يمكن أن يقضي تماما على كل نزاع، وصف أيضاً اتجاه جماعة التالنسي في شمال غانا نحو التقاليد، وقد عاش بينهم مدة سنتين وأوضح كيف أنهم لا يرون أن نظامهم الاجتماعي – رغم ما هنالك من مجال للصراع والتنافس – قد تغير في الماضي، ويحتمل أن يتغير في المستقبل، وليس لديهم "تاريخ بالمعني الذي نعرفه أنه مجموعة من السجلات الأصلية عن الحوادث الماضية"، وهم "ينظرون إلى نظامهم الاجتماعي كأنه نظام مستمر وثابت، انتقل إليهم جيلا بعد جيل". أما أساطيرهم فتقول بأنه "يوجد ابتداء لكل ما هو موجود منذ القدم". وليس لديهم فكرة عن "ماض كان الناس فيه يعيشون ويتصرفون بما يختلف عما يجري في الوقت الحاضر[١]

وبعد هذا يقول فورتس إن هذا لا يعني أن عادات التالنسي لا تتغير، ويعطي أمثلة لذلك، وهي كلها استجابات للسيطرة السياسية وللفرص الاقتصادية، التي دخلت مجتمع التالنسي مع الحكم الأوربي، ويقول بعضهم إن الأنثروبولوجيين يدفعهم إلى تصور المجتمعات التي يدرسونها كأنها ثابتة لا تتغير، أنه لا توجد سجلات، ولأنهم لا يقضون بين

---

the dynamics of clanship amng the tallensi, 1915 p.p. 24, 29.(١)

تلك المجتمعات زمنا كافيا يسمح لهم بملاحظة ما يحدث من تغيير، ولكن ليس هذا صحيحا كل الصحة، ذلك أن بعض الأنثروبولوجيين قد تتبعوا تغيرات في الأنظمة السياسية بالرجوع إلى سجلات لبعض الحقائق مثل نظام الوراثة بالنسبة للرؤساء، وربما أدى بعض هذه التغييرات إلى فرض جزية على قوم لم يسبق لهم دفع الجزية. وهنا حالات نعرف منها أن هذا حدث فعلا، وهناك حالات أخرى نعرف منها أن أصحاب السلطة فرضوا بأنفسهم حل بعض المنازعات التي وقعت بين جماعة كانوا فيما مضى يحلون مشاكلهم بأنفسهم، وربما سعت الحاجة نفسها إلى أصحاب السلطة لهذا الأمر. ولكن عملية استخلاص الزرق من الأرض، وما يقتضيه ذلك من علاقات التعاون، يبدو أن هذه العملية لم تتغير تغيرا جوهريا على مر القرون، التي سبقت عهد "التكالب على إفريقية"[1]

وربما أدى إدخال البرتغاليين لبعض المحاصيل الجديدة في القرن السادس عشر، إلى تنظيم جديد للقوي العاملة، وهذا ما لا نستطيع الآن التحقق منه، ومنذ ذلك الوقت لم يقع تحت أيدينا أي سجل للتغير في الأصول الفنية، مما يقتضي ملموسا في تنظيم العمل أو في نظام الملكية.

تاريخ فني غير متصل:

لكن هناك أمر له مغزى أكبر من مسألة ما إذا كانت المجتمعات الصغيرة في إفريقية أو مجتمعات الفلاحين في الهند، قد تغيرت كثيرا أو قليلا

---

(1) "التكالب على إفريقية" أو "scramble for Africa" هو التنازع على تقسيم أفريقية بين الدول الاستعمارية الأمر الذي حدث في أواخر القرن التاسع عشر.

قبل القرن التاسع عشر، ذلك الأمر الذي لا يقبل الجدل هو أن ما حدث من تغييرات في ذلك الوقت إنما كان العامل الذي دفع إليه قوى جاءت كلها من الخارج.

وهذا الانفصال في التاريخ الفني عند "الأقطار المتخلفة" يبدو شيئا بارزا بالمقارنة إلى خبرات قوم عندهم أن تقليد البحث العلمي له أصل عريق، وعندهم أيضاً نشأ اختراع فني على أثر اختراع فني سابق. وبالطبع يمكن أن يقال نفسي الشيء عن تلك المناطق الواقعة في نطاق الأمم الغربية والتي لا يزال يسودها الاقتصاد الزراعي، وقد أظهرت الدراسات التي قام بها الأنثروبولوجيين في أقطار البحر المتوسط – على قلة هذه الدراسات – أن شعوب تلك الأقطار تواجه من مشاكل التوفيق مع الظروف الجديدة ما لا يختلف كثيرا عن تلك المشاكل التي وصفناها في هذا الكتاب.

وهذا الانفصال له مغزاه، عندما ننظر في النظريات العامة التي وضعت عن التغير الاجتماعي إذ كان إذ كان من نتائجه أن أبرع الكتاب لم يجدوا إلا القليل يكتبونه عن التجربة النموذجية التي تمر بها تلك المجتمعات التي تدخلها التنمية من الخارج، وهم في مقترحاتهم لا يعملون حسابا لاحتمال أنه من الجائز أن يكون قد حدث انفصال في التاريخ الفني لتلك المجتمعات، وقد عني كتاب من أمثال دوركهايم وفيبر بالعملية التراكمية – التي تنضم فيها عملية إلى أخرى – التي خلقت طراز المجتمع الذي يعيشون فيه.

أما "الأشكال الأولية" كما قد يسميها دوركهايم، فقد درست في علاقتها بتحليل الظواهر المعاصرة، على اعتبار أنها كانت نقطة الابتداء، أو أنها توضح المبادئ العامة للتكوين الاجتماعي، مما يمكن أن يوجد في أنواع من المجتمعات أكثر ما تكون تباينا، ولهذا فإن البحث في هذا النوع من التغيير الاجتماعي، بما فيه من إثارة خاصة، قد تركه الباحثون كلية تقريبا إلى الأنثروبولوجيين.

ويدفع "كتابنا" هذا الرأي بأنه إذا كان هناك خيط يربط تاريخ المجتمع من أقدم عصوره إلى العصر الحاضر، فذلك هو خيط الاختراع الفني، وكما أن الاختراعات المتتالية قد زادت من سيطرة الإنسان على الطبيعة، فهي أيضاً قد سمحت له بأن يربط دوائر من الجماعات أكثر اتساعا في علاقات اجتماعية مستمرة، تطبق عليها القواعد المعترف بها من السلوك. وقد زادت بعض الاختراعات في الأسلحة والمواصلات من المدى الذي يمكن أن تبلغه سيطرة الحكومات.

وأما أحدث الاختراعات فقد زادت من المدى الذي يمكن أن يبلغه الإنسان من وسائل الراحة المادية، كما أنها حملت الجماعات التي تريد أن تتمتع بهذه الوسائل مسئولية تنظيم نفسها من أجل التعاون الاقتصادي، على مقياس ما كان الإنسان ليحلم به منذ قرنين من الزمان.

نظريات دوركهايم وفيبر:

ولكن الكتاب الذين تصوروا أن تلك التغييرات هي تغيرات جوهرية في طبيعة العلاقات الاجتماعية ومداها، كانوا أكثر اهتماما بالتاريخ الأوربي

وبعهد أقرب إلينا بكثير من الزمن الذي كان فيه أسلافنا يعرفون شيئا عن المجلات أو عن الكتابة.

وقد تتبعوا بعض تطورات المؤسسات الاجتماعية وهي تطورات لا يمكن أن تتكرر بطريقة عكسية، ولكنهم بدأوا القصة من مرحلة متأخرة. ومع ذلك فإن ما خلفه علماء الاجتماع هو مرجع الباحثين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في العصر الحاضر عندما يبحثون في التغير الاجتماعي عن نظريات عامة تجيب على نوع الأسئلة التي يريدون لها جوابا.

وقد كان دوركهايم وماكس فيبر أكثر الكتاب فضلا بما ألقاه كل منهما من ضوء على هذا الموضوع، أما الأول فقد عني بالمجتمعات الصغيرة، وكان غرضه على الأخص أن يضع مبادئ صالحة لجميع أنحاء العالم، وكان ينتظر أن يجد تلك المبادئ في هذه المجتمعات في أبسط أشكالها، ولكنه لم يهتم اهتماما كبيرا بعمليات التطور، ولو أنه في حديثه عن تقسيم العمل قارن بين التكوين الاجتماعي عند جماعة الأبروكوا (من الهنود الحمر في أمريكا الشمالية) وبين التكوين الاجتماعي عند الجماعات التي دخلت فيها الصناعة، بما يتبع ذلك من تخصص يزداد كل يوم في مختلف المهام، فضلا عن المهام الاقتصادية. وكانت حجته أنه كلما زاد التخصص في المجتمع، قرب الشبه بينه وبين الكائن الحي، الذي يقوم فيه كل عضو بوظيفة خاصة، وكل عضو يؤدي خدمة للمجموع، ومثل هذا المجتمع يكون له تماسك يفوق في شدته ما يكون في مجتمع تعتمد فيه وحدة الشعور على مجرد التشابه بين الأجزاء..

كما رأى أن ذلك موجود في مجتمعات يرتبط بعضها ببعض برابطة القرابة، وهي مجتمعات يشبهها بحلقات الدودة الأرضية، وكانت العملية كما تصورها في جوهرها، إقامة علاقات اجتماعية لها مجال أوسع من العلاقات التي تهتم بدراستها في هذا الكتاب، ولكن لم يكن هذا المظهر مما أثار اهتمامه بشكل خاص، بل إنه في الواقع كان أكثر اهتماما بأن يعقد مقارنات لا بأن يتتبع تطورات، وكل ما استطاع أن يقوله عن زياد تقسيم العمل أن ضغط السكان كان لا بد أنه هو الذي جعله ضروريا، وزيادة على ذلك فإنه عندما كان يكتب عن المجموعات البشرية لم تكن المادة الإثنوغرافية "لوصف الأجناس البشرية" التي في متناول يده بالقدر الكافي.

أما ماكس فيبر فقد قصر أبحاثه على المجتمعات التي لها تاريخ مسجل، وكان أكثر اهتمامه بالخصائص المميزة لمجتمع رأسمالي غربي وبالظروف التي كان لا بد منها لظهور تلك الخصائص، ولم يهتم بالتطور التاريخي الذي أدى إلى ظهور ذلك المجتمع، ورفض كل نظرية لمراحل واضحة المعالم عن التطور الاجتماعي، ولكنه لم يملك إلا أن يشاهد بعض الميول التي بدت له متصلة في التاريخ الحديث والتي وصفها بإيجاز بأنها مزيد من حرية الفكر.

وعنده أن الدين قامت عليه أسس أخلاقية معقولة، وذلك بالإضافة إلى السحر الذي اعتمد الناس عليه في زمن أقدم، ولكنه لم يقل بأن الأفكار التي تقوم على مجرد السحر قد حلت محلها أفكار تقوم على الأخلاق الخالصة. أما في الاقتصاد فإن ما سماه العي وراء الكسب "بالمضاربة"، وهو في العادة متحالف مع السلطة السياسية، فقد أضيف

إليه حساب عقلي للعلاقات بين الإنفاق والدخل، وما يدخل في ذلك من خصائص نعرفها عن تنظيم الإنتاج والتجارة.. أما في السياسة فإنه رأى أن الصورة المميزة للدولة الحديثة هي سيادة القانون والإدارة، التي تقوم على هيئة بيروقراطية غير شخصية، يختار أفرادها لمؤهلاتهم التي يحصلون عليها بالتخصص والمران، ويعينون بعقود، وينتظر منهم أن يسعوا إلى منفعة شخصية عن طريق عملهم المصلحي، وأن يعملوا بما ينتظر منهم وفقا لقواعد معترف بها، وبإخلاص، لا نحو شخص بذاته، ولكن نحو مستويات مطلقة من حسن الإدارة.

وقد رأى فيبر أن الأحوال التي تقتضي أن تقوم بها الحكومة على أسس معقولة هي زيادة الرقعة الجغرافية للوحدات السياسية، وإقامة الجيوش الثابتة، وأن الجمهور في العهد الحديث يطلب من الحكومة مجالا أكثر اتساعا في نواحي النشاط المختلفة. وقد زادت القوة المركزية في السياسة بزيادة القوة الاقتصادية مرحلة بمرحلة، ويملك من بيدهم الأمر الأعلى في الدولة الحديثة وسائل الإدارة، في حين أن تلك الوسائل كانت في العصور التاريخية القديمة يملكها أبناء الحاكم، ولهذا كان مركزهم يسمح لهم بالاستقلال الذاتي إذا أرادوا. ومن وسائل الإدارة التي عددها فيبر "المال والمباني وأدوات الحرب والعربات والخيل وغير ذلك"[1]

ومن أقواله إن التوسع في الاقتصاد المالي هو الذي مكن الحكومات من تكوين بيروقراطية "مستنيرة"، كما أنه جعلها مما لا غنى عنه، كما أن

---

(1) "politics as a vocation" in h.h. gerthar c. wright Millsi "from max weber" 1947 p.81.

بعض الحالات التي يذكرها، مثل مشاكل إقامة الجيش الثابت، ليس لها ما يقابلها في الوحدات السياسية الصغيرة التي يعنى ببحثها هذا الكتاب.

لم يكن فيبر، مثلما كان ماركس، يهدف إلى أن يتعرف على المبادئ العالمية التي نجدها ذات فعالية في كافة المجتمعات والتي لا بد لها أن تتخذ في جميع المجتمعات طريقا متوازيا. لقد كان همه البحث في نماذج المؤسسات وما يرتبط بها، وكانت نماذجه صورا مثالية يمكن أن تنطبق عليها المجتمعات الحقيقية من قريب أو من بعيد وكثير من المجتمعات الحقيقية كانت تضم معالم من نماذج مختلفة، فمثلا مصر القديمة كانت تجمع بين نظامي الحكم الوراثي والحكم البيروقراطي (الحكم عن طريق رؤساء الإدارات)، ولهذا فمن وجهة واحدة يكون خارجا عن الموضوع أن نسأل لماذا كان نموذج "الحكم الوراثي"؟ – وهو حكم رب الأسرة الكبيرة – أو نموذج "السيطرة التقليدية" ينطبق على ما نراه في المجتمعات الصغيرة في شكل من الأشكال..

ولكن بعض عموميات فيبر، بشأن الأسلوب الذي ينتظر أن تجري عليه بعض الأشياء ينطوي في الواقع على صور عقلية حقيقية، وإن بعض الصور هي إلى حد كبير مختلفة عن الصور التي ينتظر أن تخطر على بال باحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وقد كان بحثه في مجموعة القرابة ذات النسب الأبوي والتي تقوم فيها السلطة على الخوف من "شرور السحر الذي يصيب أولئك الذين يأتون البدع، أو المجتمع الذي يتغاضى عن مخالفة العادات"، هذا البحث إنما يشير إلى عصر كانت فيه السلطة الأبوية أشد قوة بكثير مما عرفناه في العادة من الدراسات الأنثروبولوجية، وهناك

أبحاث أقرب عهدا تتحدث عن المجتمعات الإفريقية، التي يغضب فيها الجيل الناشئ بسبب سيطرة كبار السن، والتي يفرغ فيها صبر صغار السن من الراشدين، انتظاراً للاستقلال بالسيطرة على نصيبهم من ميراث الأجداد..

كما تذكر تلك الأبحاث الجهود التي يبذلونها لتقديم موعد توزيع الميراث الذي كان يجب حسب التقاليد، ألا يكون إلا بعد وفاة أكبر الرجال سنا، وبمثل هذا نجد أن الأبحاث في الهند والصين أيضاً تدل على أن تماسك الأسرة لم يكن إلا مثلا أعلى إلا في الحالات التي تكون لها ظروف استثنائية ملائمة. وإذا قبلنا أنهم كثيرا ما يفسرون المرض والنكبات الأخرى على أنها في الغالب عقاب للخروج على الاحترام الواجب لأولى الأمر، ومع ذلك فإن هذا لا يعني إمكان وجود مثل هذا الخروج.

أما الإشارات التي يذكر فيها فيبر قداسة التقاليد، وما للحاكم التقليدي من سلطان مطلق، وهو سلطان تمنحه التقاليد نفسها للحاكم، تلك الإشارات تعطينا صورة لدرجة عظيمة من "غير المعقولية" وذلك حسب المعنى الذي قصد إليه فيبر من هذا التعبير أكثر مما تعطي في الواقع تعبيرا عن مميزات الدول الصغيرة، ولا شك أن بقاء الحكم الوراثي ليس له ما يبرره إلا التقاليد. وأما الاعتقاد في أن شخصية الحاكم مقدسة فليس من المبادئ الخلقية التي تقوم على حجة معقولة.

ولكن الحاكم يكون في الشعائر الدينية وحدها خاضعا قبل كل شئ إلى قداسة التقاليد، وفي نفس الوقت قد يجد في ذلك عضدا له في حكمه.

أما عن دوره كحاكم دنيوي فإن ما ينتظر منه في الحكم له قواعد موضوعة على أسس من المبادئ الخلقية، ولو أن هذه المبادئ لا تمثل – كما هو معروف – فلسفة متجانسة، وليس أمر الحاكم فقط أنه لا يستطيع أن يعدل التقاليد بعمل استبدادي ينفرد به، بل إن ما هو أقر إلى الاحتمال أنه يقابل إذا تصرف بطريقة استبدادية، بأشكال مختلفة من المعارضة وعدم التعاون. وقد قال فيبر إن "كل نظام للسيطرة تتغير شخصيته عندما يعجز الحكام عن أن يكونوا في حياتهم نموذجا للمستويات التي يبررون بها سيطرتهم"(١)

ولكنه بذلك يغفل الاحتمال الذي يذكرنا به جلوكمان(٢) عندما يقول إن العداوة قد تنشأ ضد فرد، بينما تكون الوظيفة التي يشغلها مقدسة (أو مسلما بقداستها) كأكثر ما كانت فيما مضى، ومع ذلك فإن فيبر، عندما وصف الأشكال المميزة للنزاع على السلطة في مجتمعات لها أنظمة متباينة، اقترح عدة احتمالات يجدها الأنثروبولوجيون مما تساعد في الإيضاح. وهو لا يقول بأن مثل هذا النزاع، لا يمكن أن يكون له في وقت من الأوقات إلا نتيجة واحدة، ولكنه كان أكثر اهتماما بطبيعة المجموعات البشرية التي ينتظر منها أن تشترك في التنافس على السلطان.

ولفيبر أيضاً فضل لأنه اعتبر "السيطرة التقليدية" نوعا من سياسة الحكم، وهي السيطرة التي تكتسب شرعيتها لمجرد أنها كانت "دائما هناك"، وذلك على فرض صحة ذلك، وهذا يعزز ما يشاهده كثير من

---

(١) as quoted by bendix: "maxweber, an in tellectual portrait. 1960 p.300.

(٢) gluckman m.customs & conflictin Africa. 1955.

الأنثروبولوجيين في المجتمعات الصغيرة التي تعتبر مؤسساتها في الواقع شيئا لا يمكن أن يتغير.

وقد كان دفيلد[1] هو الوحيد الذي اعتبر العملية التاريخية بأكملها شيئا مستمرا، وذلك في بحثه عن الرأي العالمي في المجتمعات التي تعيش فيها جماعات لها مستويات مختلفة من حيث درجة التقدم التكنولوجي، وقد قبل راد كليف تعريف الحضارة على أنها تمثل الحياة في المدن، ورأى أن أول مرحلة من مراحل التقدم البشري كانت قبل أن توجد المدن، وهي عنده مرحلة ما قبل التمدين، ثم عرض لمجتمعات الفلاحين أو مجتمعات الأهل والأقارب، إذ تعيش في الوقت نفسه مع المدن، وتتأثر بها في بعض النواحي من حياتها، وفي أثناء بحثه عن العلاقة بين المدنية ومجتمع الأهل والأقارب، نراه يتتبع تلك العملية التي تؤدي إلى هدم النظام الأخلاقي للوحدة الصغيرة كما تتبع ما كان فيما بعد من إعادة تنظيم هذه الوحدات كجزء من وحدة أعظم، وهذا ما نعرضه للبحث في هذا الكتاب، وأما مرحلته الأخيرة فهي المرحلة التي يسعى فيها الناس وهم على وعي بما يقصدون إليه، من أجل تحسين مؤسساتهم الخاصة.

أبحاث في عملية التغير الاجتماعي:

إن مسألة كيف يحدث التغير فعلا في مجتمع صغير، لتختلف في الواقع عن طبيعة التغيرات التي يمكن للمرء مشاهدتها. وقد بحثت في هذه المسألة فيلسوفة هي الأستاذة دوروثي آمت، عندما أوضحت لنا كيف أن

---

(1) r. redfield: "the primitive world& ist tranfor- mation 1953.

فكرة الأدوار الاجتماعية، التي يمكن أداؤها بأكثر من طريقة واحدة تسمح بقدر من المرونة في تفسير العمليات الاجتماعية، أكثر مما تسمح به صورة نظام اجتماعي يتكون من مؤسسات يعتمد كل منها على الأخرى ويعزز بعضها بعضاً، وعن طريق مجهودها المشترك يبقي النظام قائما[١] وفي مثل هذه الصورة يكون لكل مؤسسة وظيفة تقوم بها، وإذا قلنا على سبيل الجدل، إن كل وظيفة لا يمكن الاستغناء عنها، فإنا نعود بذلك إلى نقطة يعتبر كل تغيير في المجتمع عندها حالة مرض نزل به.

وقد قال فيرث إن اعتماد المؤسسات بعضها على بعض في المجتمعات التي هي أبسط تكويناً، يعني في حقيقة الأمر أن نفس الأشخاص يؤدون أدوارهم في كل مؤسسة من تلك المؤسسات[٢]

ومن السهل أن نوضح أنه حيث يبلغ عدد السكان الملايين، وحيث يقوم نظام على رأسه حكومة مشتركة ومجموعة من القوانين يمكن أن تقوم هناك منظمات مستقلة لا تعزز غيرها من المؤسسات، كما أنها تؤدي مهمة ليست مما لا غنى عنه في بقاء المجموع، ولكن حتى في المجتمعات الصغيرة يمكن أن يقع هناك صراع بين الأدوار المختلفة التي ينتظر من الفرد أن يقوم بها.

وهذا يثير بالنسبة له مسائل الاختيار الأدبي، ومثل هذه المنازعات قد تكون جزءاً من طبيعة المؤسسات في المجتمع. وفي هذا الشأن تقترح

---

(١) how far can structural studies tare account of individuals.j.of roy. An thro institute 1960 pp 191-200.

(٢) firth, r.w. "elements of social organization 1951- p89.

الأستاذة آمت أن المقدرة على الابتكار الخلقي ربما تؤدي إلى تغيير اجتماعي، ومع ذلك لا نجد في السجلات أمثلة على هذا التغيير في المجتمعات التي درسها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون.

وترى الأستاذة آمت أن أقدم تلك الأمثلة يمكن أن نأخذها من تاريخ الأنبياء العبريين، ولكنها على ما نظن قد نجحت في توضيح فكرة أن المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة لا يثقل كاهلها أعباء الجمود إلى حد أن أحداً لا يشعر هناك بأن شيئا ما يرضى عنه.

وقد ذهب ليتش[1] إلى أبعد من ذلك، محتجاً بأن البناء الاجتماعي لكل مجتمع صغير يحتوي في تكوينه على إمكانيات الاختيار التي يمكن أن ينشأ عنها تغير اجتماعي، والواقع أنه بغير مجال للحركة، فإن المجتمع لا يستطيع البقاء حياً مطلقاً، ويذكر لذلك مثلا من المجتمعات التي تكون فيها الممتلكات في يد مجموعات النسب ذات الأصل الواحد، وفيها يتبع كل فرد مجموعة من هذا النوع، ولا يمكن أن يتبع غيرها، وليس هناك مجال للاختيار. والفرد هناك ينسب إلى مجموعته عن طريق الوالدين فقط، ولكن له حرية اختيار نوع العلاقات التي ينشئها مع الأقارب الذين تربطهم رابطة النسب عن طريق الوالد الآخر، وهو يختار حسب تصوره لمصلحته الخاصة.

وقبل ذلك بين ليتش كيف أن الكاتشين في مرتفعات بورما، يستطيع أفراد منهم في أوقات مختلفة، أن يلجأوا إلى أفكار متضاربة عن العلاقات

---

(1) e.r.leach: political systems of highland Burma, 1954.

الاجتماعية، بعضها من نوع يؤمن بالأرستقراطية، وبعضها يؤمن بالمساواة بين الجميع، وذلك وفقاً لما يكون أكثر ملاءمة لمصلحتهم في ذلك الوقت. وأوضح أيضاً كيف أن الذين يكونون في مركز يسمح لهم بالارتقاء في المجتمع، يحق لهم أن يدعوا لأنفسهم مركزاً وراثياً سامياً بأن يفتعلوا تسلسلاً خاصاً بنسبهم.

ويقول ليتش: "في جميع الأنظمة ذات الحيوية يجب أن يكون هناك مجال يستطيع فيه الفرد أن يتمتع بالحرية في أوجه الاختيار بحيث يستطيع توجيه النظام إلى ما يكون فيه النفع لشخصه[١]

وقد عالج فيرث وحدة مسألة المرحلة التي يمكن عندها القول بأن هناك فعلا تغيراً اجتماعياً على أساس دراساته الخاصة بين الماوري في نيوزيلند[٢] وهم جماعة مرت بهم تغيرات اجتماعية هائلة وبين سكان جزيرة ضئيلة اسمها تيكوبيا، وهي جزيرة لم يحدث فيها من التغييرات إلا الشيء القليل نسبياً، وقد زارها فيرث في فترتين بينهما نحو ربع قرن، وبذلك أمكنه تسجيل التغييرات التي حدثت في مدى جيل، وقد وجد أن التغيرات التي أمكنه مشاهدتها لم تكن كلها تنسب مباشرة إلى ضغوط خارجية، والواقع أن التغيير في تيكوبيا النائية كان أقل بكثير منه في الأماكن التي وصفنا أحوالها في هذا الكتاب، وأن زيادة عدد السكان في تيكوبيا قد أدى إلى زيادة الضغط على الموارد الغذائية، ولكن تضاعف الضغط بسبب

---

(١) e.r. leach: on certain unconsidered aspects of double descent systems: man (magazine) 1962 p133.

(٢) firth: social change in new zealans maori 1959

الجفاف الشديد والعواصف العنيفة التي حدثت قبل وصوله بقليل، وفي نظره كانت هذه الزيادة في عدد السكان والموارد موجودة، وهو سباق لا بد أنه كان موجودا في فترة سابقة لا تقل عن قرن، وهو يرى أن مثل هذه الحركات السكانية لابد أنها المسئولة عن تغيرات اجتماعية تزيد شأناً على ما يعترف به الأنثروبولوجيون، ولكنه يقول أيضاً إن كلا من هذين العاملين – زيادة عدد السكان والضغط الخارجي – لم يكن سبباً في حدوث تغيير له شأن في مؤسسات مجتمع تيكوبيا[1] ، ولكن تأثيرهما كان في إحداث تغيير في توازن القوى والثروة بين الأقسام المختلفة من مجتمع ظل منظما كما كان دائماً، وعلى الأقل ما كانوا يتصورون أنه كان دائماً. وقد كانت خطة فيرث لتحليل التغير الاجتماعي أكثر تفصيلا من خطط جميع من سبقوه، وهو يقول عن التغيرات في توازن الأهمية في جماعات من الناس يبقي فيهم كل من التنظيم الأصلي والعلاقات الرسمية ثابتا على حاله إنها حركة اجتماعية.

وأما التعديل في العلاقات الخاصة بالمراكز الاجتماعية مما يحدث عادة عندما يتولى رجل مركزاً له سلطان، أو عندما يخلف ولي العهد الحاكم بعد وفاته ويتولى المسئوليات الاجتماعية، هذا يطلق عليه الإحلال الاجتماعي، ولكن لا يتضح لنا تماما ما يكون للعلاقات الجديدة بين الأهل بسبب الزواج من مكان في هذا النظام.

---

(1) جزر تيكوبيا بعض جزر سليمان التي تقع بين خطي عرض ١٢,٥ جنوبا وخطي طول ١٦٩،١٥٥شرقا في المحيط الهادي إلى الشمال الشرقي من قارة أستراليا وهي جزر كثيرة الغابات ومواردها جوز الهند.

وأما قيام سلالات مستقلة عن طريق الانقسام فهذا يطلق عليه التكاثر الاجتماعي، وإني لأشك في أن هذه المصطلحات يحتمل أن تستعمل كثيرا، ولكن وجودها يذكرنا بأنه ليس هناك مجتمع في حالة سكون تام. وقد أمدنا فيرث بعد ذلك بعدد من الصفات التصنيفية التي يمكن بها وصف ما كان الناس عامة يعتبرونه مظاهر التغير الاجتماعي، وهو يميز بين التغيرات التي يكون غرضها الأول التنظيم، وتلك التي يكون غرضها التكوين.

أما التغيرات التنظيمية فهي التي ترمي إلى أن بعض المهام التي كانت تؤدى دائما، وأصبحت تؤدى بطريقة جديدة، وأما التغيرات التكوينية فهي التي تمثل تعديلا جوهريا في أنواع العلاقات الاجتماعية، بل ربما تختفي بعض تلك الأنواع، وهو يحلل التغير التكويني نفسه إلى تغيرات في المثل الأعلى (أو قواعد السلوك التي يقرر الجميع أنها القواعد الصحيحة) وتغييرات في تكوين التطلعات وهي في الواقع ما ينتظر قوم أن يفعله غيرهم، وتغييرات في تكوين الفعل نفسه أي فيما يصدر من القوم من أفعال..

ومن المحتمل أن هذه التقسيمات لها فائدة كدليل للعاملين في الميدان الاجتماعي، كرءوس مواضيع ترشد إلى نوع المعلومات التي يجب البحث عنها، أكثر منها كمواضيع يمكن للمرء أن يؤسس عليها نظريات عامة.

هل ينبغي لنا أن نسعى إلى وضع قوانين؟:

إذا كنا نريد أن نعتبر دراسة الاجتماع دراسة علمية فهل يحق لنا في هذه الدراسة أن نسعى إلى وضع قوانين؟ وهل يمكن أن نفلح في ذلك؟ وفي هذا الموضوع يختلف رأي الأنثروبولوجيين، بينما علماء الطبيعة يرفضون أن يكون للأنثروبولوجيين الحق في أن يجعلوا نظرياتهم الاجتماعية في منزلة القوانين، بل إن الشخص العادي ينفر من فكرة القانون في الشئون البشرية.

ويرجع الكثير من هذا الجدل إلى اللبس في معنى كلمة قانون، وإلى عجز الناس عن تكوين الرأي واضح عن نوع الميدان الذي نسعى لوضع قوانين فيه، وقد كان زعيم الأنثروبولوجيين الذين يستنكرون السعي في وضع قوانين اجتماعية إيفانز بريتشارد، وقد قال في سنة ١٩٥١ إن الأنثروبولوجيين لم ينتخبوا مطلقاً "ما يشبه ولو من بعيد ما نعرفه عن القوانين في العلوم الطبيعية" الأنظمة الفسيولوجية (وقد قال بذلك أيضاً سبنسر وارد كليف برون) كما أنها تختلف عن الأنظمة الفلكية.

وقد قال إيفانز بريتشارد إن علم الأنثروبولوجيا أقرب إلى ذلك النوع من الدراسة التاريخية التي تدرس المؤسسات، ولهذا فإن هذا العلم يسعى لوضع نماذج لا قوانين، ويوضح استمرار المجتمع، وليست العلاقات الضرورية بين أوجه النشاط الاجتماعي، وهو يفسر شئون المجتمع ولكنه لا يعللها. وقد يكون من الصعب إدراك مغزى بعض هذه الفروق، التي يقول

عنها إيفانز إنها "فروق عقلية وليست مجرد ألفاظ"[1]

وفي عهد قريب توسع في شرح آرائه عن قيمة هذه الدراسة المقارنة للمؤسسات، مما يمكن الحصول عليه عن طريق قراءة التاريخ، وآراؤه ليست مما يختلف معه فيها أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين، وخاصة من يعنون بالتغير الاجتماعي، وهي آراء كان الأنثروبولوجيين في حياة مالينوفسكي قد بدأوا يهمسون بها، وفي المرة الثانية التي أعرب فيها عن آرائه، أشار في إيجاز إلى عجز الأنثروبولوجيين الذين يحاولون وضع قوانين اجتماعية.

ولكن في هذه المرة كان اهتمامه بتشبيه المجتمع بالكائن الحي، وما يتبع ذلك من نتائج، أقل من اهتمامه بالقوانين الفجة التي ظهرت في القرن التاسع عشر عن التطور والانتشار. وقد أضاف إلى ذلك قوله إننا على أية حال قد تخلينا عن العموميات من أجل الدراسة التفصيلية حالات معينة، ولهذا فليس هناك فرق عملي، لو أننا تركنا الكلام عن القوانين.

ومن المسائل التي تدخل في هذا البحث مسألة ما إذا كانت العلوم الاجتماعية تضارع في قيمتها العلوم الطبيعية، ومسألة أخرى تختلف عن ذلك، وهي عما إذا كانت تحاول أن تجعل البشر على قدم المساواة مع الأشياء التي لا تعقل، وعلى الأخص هل تنكر عليهم القدرة على الاختيار الخلقي؟ أما عن السؤال الأول فإن الأنثروبولوجيين غير متفقين في الجواب عليه (على فرض أن نوع العموميات الذي يؤسسونه نوع له قيمة).

---

evans Pritchard: social anthropology 1951 pp57-62. (1)

إن القانون العلمي يقرر العلاقة الثابتة بين العوامل كما أنه "يتنبأ" بمعنى أنه إذا عرفت عوامل كمية معينة فيمكن حسبان عوامل أخرى كميا. وهو يفعل ذلك بفضل سيطرة العامل على المبادئ التي تقوم عليها العلاقة التي تربطها. وقد قيل إن هذا الفهم لا يجئ عن طريق عد الأمثلة ولا عن طرق التعميم من حالات خاصة "فالطبيعيون لا يتصيدون أنظمة طبيعية من الظواهر ولكنهم يبحثون في شكل الأنظمة التي يعترف الناس بوجودها فعلا، فعلم الطبيعة هو علم التفسير، وأما التاريخ الطبيعي فهو علم الوصف[1]

وهناك من الأنثروبولوجيين من يرون أنه سيحين الوقت الذي نصل فيه إلى عموميات يمكن التعبير عنها في شكل معادلات، ولكن معظمنا يرضيه أن يكون لنا شيء أقرب إلى التاريخ الطبيعي. ويمكننا بالتأكيد أن ندعي بأننا نصف خصائص الجماعات البشرية، وصفا أكثر تفصيلا وأدق تعبيرا وأعمق فيها للعوامل التي تؤثر فيها من أي رجل عادي يدفعه حسن الفهم إلى الوصول إلى عموميات – أي أنه يدعي الوصول إلى أنظمة – وذلك على أساس من مجرد فروض لا سند لها من الواقع.

ولكن بعض الناس العاديين يقولون إننا ندعي لأنفسنا على رؤية مستقبل لا يتغير، وهم ينسون أن أي تعميم بشأن ما ينتظر حدوثه في المستقبل إنما يعني: "هذا ما كان يحدث عامة في مثل هذه الظروف". وقد لامنا بعضهم على ما نبديه من إقدام على وضع أنظمة عامة. وقد جاء

---

(1) s. toulmin: the philosophy of science, 1955.

ذلك في كتاب له انتشار واسع يبحث مواضيع كالتي يبحث فيها هذا الكتاب، وقد قال المؤلف: "إن التحليل الاجتماعي، وخاصة عندما يتشرف باسم علم الاجتماع، يجد دائماً ما يغريه بأن يتخذ في الشئون البشرية وجهة حتمية، إذ كانت مهمة التحليل الاجتماعي كشف القوانين أو على الأقل القواعد العامة للتنمية الاجتماعية، ولكن من الضروري دائماً أن نتذكر أنه لا وجود لقوانين حديدية، وإنما هي فرص للاختيار تنبع من القيم والعقائد، فليس هناك مثلا ضرورة حتمية تلزم المجتمعات الإفريقي أن تتبع طريقنا الخاص في التقدم أو تلزم نظام الأسرة أن يتفكك"(1)

وليس لهذا القول ما يسنده بالرجوع إلى أبحاث لعلماء الاجتماع، بل إنه في الواقع ليس إلا تعبيراً مجملا للتحيز الذي يميل إليه الناس عامة. وإذا كانت "القوانين" التي نسعى إلى وضعها لا تزيد على كونها قواعد، فهي أيضاً ليست "قوانين حديدية"، وليس هناك حاجة إلى أن نحذر جمهور القراء من نتائج خضوعنا للإغراء، وكما حاولت أن أبين قبلا..

والواقع أن القواعد التي توصلنا إليها بتحليلنا، ليست قواعد للتنمية بحال ما، ولكنها قواعد يمكن بها في أي وقت من الأوقات، لأي جماعة تنتمي إلى مجتمع خاص، أن تعرف ما تنتظره من جيرانها وما ينتظره جيرانها منها، وقد كان للتركيز على هذا النوع من الانتظام بالذات أن وجه الاتهام لبعض الأنثروبولوجيين بأنهم يغفلون حقيقة التغير الاجتماعي.

---

(1) g. hunter, the new societies of tropical Africa, 1962- p332.

وعلاوة على ذلك فإن هذا النوع من الانتظام لا يمكن أن يكون مقابلا للقيم الإنسانية لأنه هو نفسه تعبير عن تلك القيم، ومن الأمثلة التي تذكر بوجه خاص عن تفكك "نظام الأسرة" ذلك المثال الذي يعطينا إيضاحاً مهما للفرق بين القيم البريطانية المعاصرة والقيم التي سادت في القرن التاسع عشر، ذلك إذا كنا قد فهمناها على حقيقتها مع ما فيها من غموض.

في القرن التاسع عشر كان المفروض أن الأسرة النووية التي فيها يحمل الوالدان وحدهما المسئولية الكاملة عن أبنائهما، أرقي خلقيا من الأسرة الممتدة في المجتمعات الصغيرة، وخاصة لأن الأسرة الممتدة تسمح في الغالب بتعدد الزوجات، وقد عرفنا اليوم شيئاً أكثر عن الأسرة الممتدة من حيث كونها مصدراً للمساعدة المتبادلة.

ويمكننا أن نعطف على الشخص الذي يحرم من تعضيدها، ومع ذلك فقد تبين من التحليل الدقيق أن الأسرة النووية أقدر على انتهاز الفرص المتاحة في أوقات التحرك الاجتماعي الكبير وأنه إذ يوجد تعاون اقتصادي وديني في أشكال أخرى من الجماعات، فليس هناك من دافع يذكر أو حاجة كبيرة للإبقاء على مجموعة كبيرة من الأهل والأقارب كوحدة تعاونية.

ولكن ربما كان المقصود أن الأسرة إذا كانت في طريق التفكك في أوربا فليس هناك سبب لأن تفكك الأسرة كذلك في إفريقية، على أن الباحثين الاجتماعيين في الميدان الأوربي في الواقع يعتقدون أن الأسرة في طريقها إلى التفكك، وإذا كان هناك من عنده فكرة بأن هذا التفكك

يحدث في إفريقية فلا بد أن هذا مجرد تصور أو استنتاج قائم على مشاهدات سماعية، ولم يقل عالم اجتماعي إنه استنبطه على أساس "قانون التقدم الاجتماعي".

ونستطيع أن نعبر تعبيراً صحيحاً عن مقدار ثقة العامل الاجتماعي في تقديره لما ينتظر حدوثه، كما عبر ليتش في قوله: "لا أريد بحال ما أن أقترح أن النهضة المقبلة في أي مجتمع من مجتمعات الكاتشين[1] يمكن على وجه مطلق تحديدها أو التنبؤ بها. على العكس أعتقد أن هناك على الدوام فرصاً للاختيار يستطيع بواسطتها الأفراد أو مجموعة من الأفراد أن يختاروا بين عدد من الاحتمالات الصحيحة، ولكن قد يكون للظروف تأثيرها الخاص الذي يجعل أنواعاً خاصة من فرص الاختيار تبدو للمرء أكثر فائدة من غيرها. ولكن هذا لا يعني أن شخصا غريبا يمكنه أن يتنبأ بالاختيار الذي سيكون فعلا، وإنما يمكن للمرء أن يتنبأ بما يحتمل أن يكون، إذا كانت له فروض معينة بشأن مجموعة القيم وبشأن مقدرة الأشخاص على حرية التفكير[2]

وقد عني هذا الكتاب كل العناية بالاختيارات البشرية التابعة من القيم والمعتقدات، وهو يقيم فروضاً خاصة لنوع القيم التي تؤدي إلى أن يختار الناس بطريقة معينة، ولا بد لكل باحث أن تكون لديه مثل هذه الفروض، فليس من الممكن البحث في سلوك البشر دون أن تفرض أن هذا السلوك متجه إلى غايات معينة.

---

(1) الكاتشين من سكان الجبال في بورما.

(2) political systems of highland Burma p.228.

وهو بذلك يشير إلى وجود خصائص مشتركة في المجتمعات الصغيرة، ولنا أن نسميها "قواعد" وهذه الخصائص ترتبط بتلك القيود، التي تلزم الجماعات الصغيرة من الناس بأن يتعاونوا في كل مظهر من مظاهر حياتهم الاجتماعية، ولعل معظم الفروض التي اتخذتها أساساً لوضع هذا الكتاب قد يعتبرها بعض الزملاء حقائق معادة.

وتلخيصاً لما سبق، أقول: في كل مجتمع يوجد طراز معين من السلوك يؤمن الناس بأنه الطراز الملائم لكل علاقة من العلاقات الاجتماعية المتوالية، وهي التي يتكون منها النظام الاجتماعي، وليس معنى هذا أن كل جزء من أجزاء السلوك شئ محتوم، ولكن معناه أن القيود التي تحدد ما يسمح به منها معترف به عند الجميع، وأن أولئك الذين يتعدون الحدود سيكون جزاؤهم المعارضة أو السخط من الجماعة، وقد يكون العقاب شيئاً مادياً بدرجة أكبر. وعلى الرغم من ذلك فهناك من يرون في بعض الأحيان أن الأمر يستحق أن يقدموا عليه، وفي كل مجتمع يرى الناس أن من الأشياء الطيبة احترام زملائهم لهم، وامتلاك الثروة المادية والقدرة على التأثير في أفعال الغير، ولهذا فإنهم يتصرفون في علاقاتهم الاجتماعية تصرفاً يوصلهم إلى هذه الأغراض.

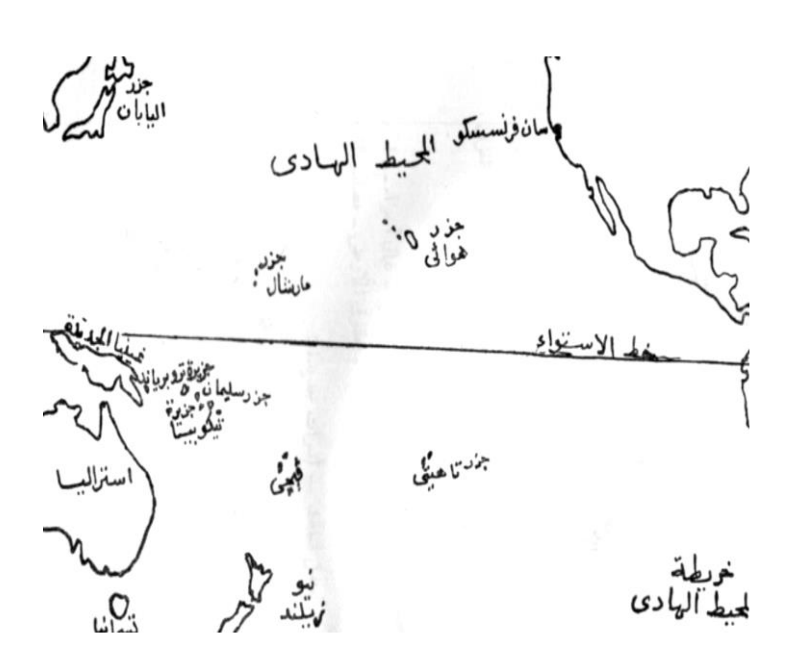
ويؤدي هذا النوع من النشاط إلى درجة معينة من المرونة الاجتماعية، حتى في المجتمعات الصغيرة، ولو أن التغير في النظام الإجمالي للمجتمع يظل بطيئاً جداً.

أما في المجتمعات التي دخلتها الصناعة حديثا، فقد نشأت فيها فرص

جديدة للحصول على الثروة والقوة، بإدخال أساليب الإنتاج الفنية الحديثة والأنظمة السياسية الجديدة، التي بدونها لا يمكن إدخال تلك الأساليب الفنية، وأعتقد أنه من الممكن على هذا القياس أن تكون هناك تغيرات كثيرة في المجتمع الأوربي، لها ارتباط وثيق بتلك الفرص الجديدة، وهذا ما تنطوي عليه مؤلفات كثير من علماء الاجتماع، ونحن في حاجة إلى نظرية عامة للقوى التي تدفع إلى التغير الاجتماعي، لكي نعلل بها ازدهار الاختراع في أزمنة خاصة.

ولكن ليس من الضروري وجود مثل هذه النظرية، عندما نبحث في المجتمعات التي دخلت إليها الاختراعات الحديثة جاهزة، ويمكن في العادة انتهاز الفرص الجديدة ولكن ذلك يكون على حساب شئ من التجاوز عن الالتزامات القائمة، وحيث يقتضي انتهاز الفرص الجديدة تغييراً جذرياً في نظام الحياة، فسيكون هناك احتكاك بين أولئك الذين يكسبون وأولئك الذين يخسرون من إتمام التغير, وإذا فرضنا أن ما ينجم عن ذلك من متاعب يمكن أن يعتبر دليلا على أن المجتمع فيه حالة مرضية، إلا أنه ينبغي ألا يدعونا ذلك إلى أن نستنتج أن كل تغيير لا بد أي يكون تغييراً إلى أسوأ، أو أن التغيير قد يلقي على المجتمع الصغير عبئاً يبلغ الحد الذي يجعل المجتمع في حاجة إلى من يحميه منه. ولكن من المفيد أن يكون أولئك الذين يعنيهم العمل على توجيه التغير الاجتماعي، سواء كانوا من القادة الوطنيين أو من أعضاء فرق السلام أو كانوا مبعوثين من هيئة الأمم المتحدة، على علم بمواضيع الاحتكاك، ولن يتيسر لهم ذلك إلا بتحليل العلاقات الاجتماعية.


البرتغال
الجزائر
المغرب
الدار البيضاء
طرابلس
القاهرة
شبه الجزيرة العربية
الصحراء الكبرى
موريتانيا
النيجر
السودان
اثيوبيا
الصومال
غانا
ساحل العاج
الكرون
خط الاستواء
كينيا
تنجانيقا
دار السلام
المحيط الاطلنطى
لواندا
انجولا
موزمبيق
روديسيا الجنوبية
افريقيه الجنوبية الغربية
مدار الجدى
اتحاد جنوب افريقية
سوازيلاند
كيبتون
ايست لندن
المحيط الهندي


جزر
اليابان
سان فرنسسكو
المحيط الهادى
جزر
هوائى
جزر
مارشال
خط الاستواء
جزر سليمان
استراليا
جزر تاهيتى
نيو
زيلند
خريطة
المحيط الهادى


الاتحاد السوفيتي
منغوليا
اليابان
كوريا
الصين الشيوعية
فورموزة
كانتون
هونج كونج
هاينان
الهند
بورما
هوى
جزر الفليبين
تايلاند
رانجون
سايجون
سيلان
المحيط الهندى
سنغافورة
سومطره
جاكرتا
جمهورية اندونيسيا
جاوه
استراليا
خريطة الشرق الاقصى

الفهرس